ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جنوری ——————— مارچ ۱۹۸۳ء

مُدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقاتِ اسلامی علی گڑھ

جلد ۳   شمارہ ۱

ربیع الاول ۔ جمادی الاول سنہ ۱۴۰۴ھ

جنوری ۔ مارچ سنہ ۱۹۸۴ء

سالانہ زرِ تعاون

ہندوستان سے ۲۰ روپئے

پاکستان سے (بذریعہ ہوائی ڈاک) ۵۰ روپئے

دیگر ممالک سے (") ۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس محلہ نئے، فوٹو آفسیٹ پرنٹرس سے چھپواکر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

قرآن و حدیث

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

سیر و سوانح

ترجمہ و تلخیص

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد ذکی ـــــــ شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ جناب ظفر الاسلام ایم۔اے ـــ شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

مدرسۃ الاصلاح سرائے میر (اعظم گڑھ) کے فارغ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے ایم اے۔ ایم فل کا موضوع تھا "عہد مغلیہ میں ملکیت زمین کا مسئلہ اور معاصر علماء کے خیالات" پی ایچ ڈی کے مقالہ کا عنوان ہے "مغل بادشاہوں کا نظریہ حکومت و قانون" آپ کے مضامین اسلامک کلچر (حیدرآباد) اور برہان (دہلی) وغیرہ میں شائع ہو چکے ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد ـــــــ شعبہ کیمیائے حیاتی (BIO CHEMISTRY) مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ۔

۴۔ جناب سلطان احمد اصلاحی ـــ رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر عبد المغنی ـــــــ بی، این، کالج، پٹنہ یونیورسٹی۔ پٹنہ

۶۔ ڈاکٹر شیخ عبد اللطیف ـــــ شعبہ تاریخ، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

کلکتہ یونیورسٹی سے اسلامی تاریخ میں ایم۔اے کیا اور مسلم یونیورسٹی سے بنگال میں تصوف اور اسلامی تہذیب پر تحقیقی مقالہ لکھ کر پی ایچ ڈی کی ڈگری حاصل کی، آج کل سیر الاولیا کو ایڈٹ کرنے کے ساتھ اس کا انگلش ترجمہ بھی کر رہے ہیں۔

۷۔ ڈاکٹر بدری محمد فہد ـــــ کلیۃ الادب، جامعہ بغداد، عراق

۸۔ سید جلال الدین عمری ـــــ سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

حرفِ آغاز

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

برصغیر کی اسلامی تاریخ[1]

سید جلال الدین عمری

ہمارے اس برصغیر کو اپنے رقبہ آبادی اور بعض دوسرے پہلوؤں سے برعظیم کہنا شاید غلط نہ ہوگا۔ اس میں بھارت، پاکستان اور بنگلہ دیش کا اسلام سے اتنا گہرا اور مضبوط رشتہ ہے اور ان کے ایک ایک خطہ پر اس کے اتنے وسیع اور دور رس اثرات ہیں کہ ان سے صرف نظر کر کے برصغیر کی تاریخ کا مطالعہ نہیں کیا جا سکتا۔ پھر اس برصغیر نے اسلام کا جس بڑے پیمانہ پر استقبال کیا ہے اور اس کے ماننے والوں نے جو وسیع اور متنوع خدمات انجام دی ہیں وہ اسلامی تاریخ کا اتنا اہم اور نمایاں حصہ بن چکی ہیں کہ ان کو الگ کر دیا جائے تو اسلامی تاریخ بھی ادھوری اور نامکمل رہ جائے گی۔ اس طرح برصغیر کی اسلامی تاریخ کے مطالعہ کے بغیر صرف یہی نہیں کہ اس کی تاریخ کا حق ادا نہیں ہو سکتا بلکہ خود اسلامی تاریخ کا مطالعہ بھی ناقص اور نامکمل رہ جائے گا۔

برصغیر کی اسلامی تاریخ اپنے گوناگوں پہلو رکھتی ہے اور مختلف زاویوں سے اس کا تفصیلی جائزہ لینے کی ضرورت محسوس ہوتی ہے۔

صحیح رخ سے مطالعہ

سب سے پہلے تو یہ ضروری ہے کہ اس کا صحیح رخ سے مطالعہ کیا جائے۔ غلط رخ سے مطالعہ ہوگا تو نتائج بھی غلط ہی اخذ کئے جائیں گے۔ آیئے ذرا دیکھیں کہ مطالعہ کا غلط رخ آدمی

---

[1] اس وقت برصغیر کے تین ممالک ہندوستان، پاکستان اور بنگلہ دیش پیش نظر ہیں۔

کو کہاں سے کہاں پہونچا دیتا ہے۔
برصغیر "اسلامی علوم" کا ایک بڑا مرکز رہا ہے۔ "اسلامی علوم" میں معقولات اور منقولات دونوں شامل سمجھے جاتے ہیں۔ یہاں قرآن، حدیث، فقہ، سیرت، تاریخ اور ادب ہی پر نہیں منطق، فلسفہ، ریاضی اور طب وغیرہ پر جو کام ہوا اس نے ان علوم کو ایک عرصہ تک، جب کہ وہ اسلامی ممالک میں رو بہ زوال تھے زندہ رکھا اور اسے آگے بڑھایا۔ اس سلسلہ میں یہاں ایسی علمی خدمات انجام پائیں کہ اسلامی دنیا انھیں نظر انداز نہیں کر سکتی۔ اس کے ساتھ یہ بھی ایک حقیقت ہے کہ یہاں جو علمی و فکری کوششیں ہوئیں ان میں سے بعض کتاب و سنت کے مطابق تھیں تو بعض پر ہندی اور عجمی فلسفہ کا اثر تھا۔ جب ان دونوں کے درمیان فرق نہیں کیا جاتا تو غلط سے غلط اور باطل سے باطل خیالات کو بھی جن کی اسلام صراحت کے ساتھ تردید کرتا ہے "اسلامی فلسفہ" قرار دے دیا جاتا ہے اور ان کے علمبردار "اسلامی فلاسفہ" اور حکماء تصور کئے جانے لگتے ہیں۔ اس لئے اس پورے علمی کام کا اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ لینا چاہئے کہ اس میں خالص اسلامی رنگ کس حد تک تھا اور کہاں یہ رنگ دھندلا پڑ گیا یا ختم ہو گیا۔ اس کے بغیر اس کی اسلامی قدر و قیمت متعین نہیں ہو سکتی۔

جس طرح اسلام کے ماننے والوں سے فکری لغزشیں ہو سکتی ہیں اسی طرح ان سے سیرت و کردار اور عمل کی غلطیوں کا بھی امکان ہے۔ اسلام نے عبادات اور اخلاق سے لے کر معاشرت، تہذیب اور سیاست تک پوری زندگی کو ایک خاص رخ عطا کیا ہے۔ ضروری نہیں کہ اس کے ماننے والے اسی رخ پر چلیں۔ ان کی روش اس کے خلاف بھی ہو سکتی ہے۔ ان کے جس رویہ کی اسلام تائید کرے بلاشبہ وہ تو اسلامی ہوگا لیکن جو رویہ اسلام سے ہم آہنگ نہ ہو اور جسے اسلامی تعلیمات سند جواز نہ دے رہی ہوں اسے کسی طرح اسلام سے جوڑا نہیں جا سکتا۔ لیکن کبھی کبھی اسلام اور مسلمانوں کے عمل کو ایک سمجھ لیا جاتا ہے۔ بلکہ یوں کہنا چاہئے کہ مسلمانوں کا عمل آگے آگے اور اسلام پیچھے پیچھے چلنے لگتا ہے۔ یہ غلط انداز فکر ایک ایسے شخص کو عابد و زاہد بلکہ ولی قرار دے سکتا ہے جو عبادات کو سرے سے چھوڑ کر احوال و مقامات طے کر رہا ہو یا عبادت کے لئے جنگلوں اور غاروں میں جا بیٹھا ہو۔ حالانکہ نہ ترک عبادت اسلام

ہے اور نہ گوشہ گیری اور رہبانیت۔ وہ دونوں کے خلاف ہے۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ رقص و موسیقی کو "اسلامی تہذیب" کی حیثیت دے دی جاتی ہے اور خالص غیر اسلامی رسوم و رواج کو بھی "اسلامی معاشرت" کا مقام حاصل ہو جاتا ہے۔ اس کا ایک نتیجہ یہ بھی ہے کہ جو فرد بھی اسلام کا نام لے وہ سیاسی، سماجی اور معاشرتی پہلو سے جتنا ممتاز ہے اسلام کا اتنا ہی بڑا نمائندہ بن جاتا ہے اور اس کے غلط فیصلے اور غلط اقدامات بآسانی اسلام کی طرف منسوب کر دیے جاتے ہیں۔ حالانکہ یہ بڑی ناانصافی اور علمی بددیانتی ہے کہ جن اعمال کے مٹانے کے لئے اسلام آیا ہے اور جن سے برأت کا وہ بار بار اعلان کرتا ہے انھیں اسلامی اعمال کی حیثیت سے پیش کیا جائے اور جو لوگ ان کا ارتکاب کریں وہ اسلام کے پیرو سمجھے جائیں۔ حقیقت یہ ہے کہ جو عمل اللہ کی کتاب اور اس کے رسول کی سنت کے مطابق اور ان کے قائم کردہ حدود میں ہوگا وہی اسلامی کہلائے گا اور اسلامی تاریخ کا جزو ہوگا اور جو ان حدود سے خارج ہوگا، اسے دنیا چاہے کوئی عظیم کارنامہ ہی کیوں نہ قرار دے اسے کسی طرح اسلامی نہیں کہا جا سکتا۔

اعتراضات اور غلط فہمیوں کا ازالہ

برصغیر کی اسلامی تاریخ کے بارے میں بڑی غلط فہمیاں پائی جاتی ہیں بلکہ یوں کہنا چاہیئے اس پر بعض شدید اعتراضات کئے جاتے ہیں انھیں دور ہونا چاہیئے۔ اس کی وضاحت دو ایک مثالوں سے ہو سکتی ہے۔

۱۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ اسلام کو یہاں کی بہت بڑی آبادی نے قبول کیا۔ بعض بعض خطے پورے کے پورے اس کے حلقہ بگوش ہو گئے اور جہاں یہ صورت پیدا نہیں ہوئی وہاں کی بھی قابل لحاظ آبادی نے اسے اپنا لیا۔ کہا جاتا ہے کہ اس طرح اسلام اپنی خوبیوں کی وجہ سے نہیں پھیلا بلکہ مسلمانوں، خاص طور پر ان کے حکمرانوں کے جور و ظلم سے ڈر کر اسے اختیار کر لیا گیا۔ یہاں کی آبادی نے برضا و رغبت اسلام کو سینہ سے نہیں لگایا بلکہ جبر و تشدد کے ذریعہ اسے ان پر مسلط کیا گیا۔ مسلمانوں نے دوسرے مذاہب کے ماننے والوں پر اس قدر ظلم کیا کہ ان کے لئے اپنے مذہب پر باقی رہنا مشکل ہو گیا۔ اس کے باوجود جنھوں نے ہمت کی ان کے مذہب اور

دھرم کو تحریص اور لالچ کے ذریعہ خرید لیا گیا۔ یہ اعتراض کئی وجوہ سے سراسر بے بنیاد اور غلط ہے۔
سب سے پہلی بات تو یہ کہ اس بات کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں پیش کیا جا سکتا کہ مسلمانوں نے جبر و تشدد کے ذریعہ اسلام کے قبول کرنے پر کسی کو مجبور کیا ہو۔

دوسری بات یہ کہ اس اعتراض کو اگر صحیح مان لیا جائے تو اسلام کو صرف ان خطوں میں پھیلنا چاہیئے جہاں مسلمان برسر اقتدار تھے اور ان علاقوں کے لوگوں کو اسے قبول نہیں کرنا چاہیئے جہاں مسلمانوں کا اقتدار نہیں تھا۔ لیکن ہم دیکھتے ہیں کہ جس طرح شمالی بھارت نے اسے قبول کیا جہاں کہ مسلمانوں کی حکومت تھی اسی طرح کیرلا اور مشرقی ساحل کے علاقوں میں بھی وہ پھیلا۔ پھر ایک خاص بات یہ ہے کہ جو علاقے مسلم مرکزی حکومت سے جتنی دور تھے جیسے مغرب میں پنجاب اور مشرق میں بنگال اور آسام وہاں اسے اتنا ہی زیادہ فروغ ملا۔

تیسری بات یہ کہ یہ کہنا بھی سراسر زیادتی ہے کہ یہاں کے باشندوں کے لئے اسلام میں کوئی کشش نہیں تھی۔ یہ بات وہی شخص کہہ سکتا ہے جو اس وقت کے برصغیر کے حالات اور اسلام دونوں ہی سے ناواقف ہو۔ اسلام نے توحید، آخرت، مساوات، تقویٰ و طہارت اور پاکیزہ اخلاق و اطوار کا جو تصور پیش کیا اسے یہاں کی سسکتی، بلکتی اور طبقاتی کشمکش اور رسوم و رواج کی ماری ہوئی آبادی نے اپنے لئے آب حیات سمجھا۔ اسے اسلام کے سایۂ عاطفت میں وہ سکون اور امن و امان ملا جس کی اسے تلاش تھی اور جس کے بغیر زندگی اس کے لئے وبال بنی ہوئی تھی۔

چوتھی بات یہ کہ اس اعتراض میں یہاں کے عالموں، صوفیوں، تاجروں اور خدا کے ان بہت سے نیک بندوں کی ان کوششوں کو نظر انداز کر دیا گیا ہے جو انھوں نے اسلام کی اشاعت کے سلسلہ میں انجام دیں۔ ان کے پاس نہ تو سیاسی طاقت تھی اور نہ تحریص اور لالچ کا سامان۔ البتہ ان کی زندگیاں اسلام کا نمونہ تھیں ان میں وہ مقناطیسیت تھی کہ جب وہ اسلام کو لے کر برصغیر کے ایک ایک گوشہ میں پہونچے اور لوگوں نے ان کے اندر تقویٰ، اخلاق، ہمدردی اور محبت کو دیکھا تو اس کی طرف بے اختیار کھنچ پڑے۔

پانچویں اور آخری بات یہ کہ انسان کو اپنا مذہب، جان، مال اور دنیا کی ہر چیز سے زیادہ عزیز ہوتا ہے اس کے لئے وہ ہر طرح کی قربانیاں دے سکتا ہے اور دیتا ہے۔ اگر ہم کسی فرد

کے بارے میں تھوڑی دیر کے لئے یہ تصور کر لیں کہ اس نے خوف یا لالچ کی بنا پر اپنا دھرم چھوڑ دیا تو برصغیر کی اتنی بڑی آبادی کے بارے میں یہ سوچ نہیں سکتے کہ اس نے کسی مجبوری میں اس طرح کا اقدام کیا ہوگا۔ یہ بات بھی بعید از قیاس ہے کہ کسی قوم کے مذہب کو زبردستی بدلا جائے اور وہ اس معاملہ میں کسی قسم کی مزاحمت اور کشمکش نہ کرے پھر اس سے بھی زیادہ ناممکن بات یہ ہے کہ جو لوگ اسی طرح اپنا دھرم بدلیں وہ اس نئے دین کے مخلص اور وفادار بن جائیں۔ حالانکہ ہم دیکھتے ہیں کہ برصغیر سے ایسے مخلص اور وفادار مسلمان ابھرے اور انھوں نے اسلام کی خاطر اتنی زبردست قربانیاں دیں کہ اسلامی تاریخ ان پر فخر کر سکتی ہے۔

ایک اعتراض یہ بھی کیا جاتا ہے کہ مسلمان غیر ملکی ہیں۔ انھوں نے اسے اپنا وطن نہیں سمجھا۔ چنانچہ ابھی تک وطن سے ان کے تعلق کو چیلنج کیا جاتا رہتا ہے۔ حالانکہ اگر مسلمانوں کو اس بنیاد پر غیر ملکی کہا جائے کہ وہ عرب یا ایران اور افغانستان سے آئے تھے تو ہندوستان کی آرین نسل کو بھی غیر ملکی ہی کہا جائے گا جو کہ وسط ایشیا سے آئے اور یہاں کی دراوڑین آبادی کو جنوب کی طرف دھکیل کر خود آباد ہو گئے۔ لیکن اگر غیر ملکی اس معنی میں کہا جائے کہ مسلمانوں نے اس ملک کو اپنا وطن نہیں سمجھا اور دوسرے کسی ملک سے ان کی ذہنی وابستگی رہی تو یہ بھی سراسر غلط ہے۔ اس لئے کہ مسلمانوں نے برصغیر کو اس طرح اپنا وطن بنایا کہ جن علاقوں سے وہ آئے تھے ان کی یاد بھی شاید ان کے ذہنوں سے نکل گئی اور بالآخر یہیں کی خاک کا پیوند ہو گئے۔

کبھی کہا جاتا ہے کہ مسلمان حملہ آور ہیں۔ انھوں نے برصغیر کی دولت و ثروت کو لوٹنے کے لئے اس پر حملے کئے، یہاں کی آبادی کا استحصال کیا اور اسے تاراج اور برباد کیا۔ حالانکہ اگر مسلمانوں کا مقصد لوٹ مار ہوتا تو انھیں یہاں کی دولت ان ممالک کو منتقل کرنی چاہئے تھی جہاں سے وہ آئے تھے۔ لیکن تاریخ شاہد ہے کہ انھوں نے یہاں جو کچھ حاصل کیا اسے اسی سرزمین کی فلاح و بہبود پر صرف کیا۔ انگریزوں اور فرانسیسیوں کی طرح یہاں کی دولت سمیٹ کر نہیں لے گئے اور اسے برباد کر کے کسی دوسرے ملک کو ترقی نہیں دی۔

مسلمان حکمرانوں سے شکایت کی حقیقت

اسی ذیل میں مسلمانوں کے دور حکومت سے اور خاص طور پر مسلم حکمرانوں سے یہ

شکایت کی جاتی ہے کہ انھوں نے اپنے مذہب کے مخالفین کے ساتھ ظلم و زیادتی اور ناانصافی کی۔ اس سلسلہ میں بعض بڑی بھیانک کہانیاں بیان کی جاتی ہیں اور بعض اوقات اسے اسلام سے بھی جوڑ دیا جاتا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے یہ بات ذہن نشین ہونی چاہئے کہ یہاں مسلمانوں کے دورِ حکومت میں اسلامی نقطۂ نظر سے بہت سی خامیاں تھیں۔ یہاں کا سیاسی نظام کبھی خالص اسلامی نظام نہیں تھا۔ اس لئے اس کی کسی بھی غلطی کو اسلام کی طرف منسوب کرنا صحیح نہیں ہے۔

دوسری بات یہ کہ برصغیر کے مسلم حکم راں اسلام کے مکمل نمائندے نہیں تھے اور انھوں نے کبھی اس کا دعویٰ بھی نہیں کیا۔ ان میں اچھے برے ہر طرح کے حکم راں تھے۔ یہاں کے غیر مسلم حکم رانوں سے بھی ان کی جنگیں ہوئیں اور وہ آپس میں بھی برسرپیکار رہے۔ انھوں نے اپنے سیاسی مصالح کے تحت ایسے اقدامات بھی کئے جنھیں ہم کسی طرح اسلامی نہیں کہہ سکتے۔

تیسری بات یہ کہ مسلم حکم رانوں کے ظلم و زیادتی کی جو داستانیں بیان کی جاتی ہیں ان کا تعلق زیادہ تر ان کے سیاسی حریفوں سے ہے اس سے قطع نظر کہ وہ مسلمان تھے یا غیر مسلم۔ ورنہ انھوں نے دیگر مذاہب کے ساتھ جو رواداری برتی اور ان کے ماننے والوں کے ساتھ جو حسنِ سلوک کیا اور انھیں جس طرح دولت اور جاگیروں سے نوازا اس کی مثالیں مشکل ہی سے کسی دوسری جگہ مل سکتی ہیں۔ اگر مسلم حکم رانوں کی سیاسی غلطیوں کو اسلام کی طرف زبردستی منسوب کیا جاسکتا ہے تو ہمیں فراخ دلی سے یہ بھی اعتراف کرنا چاہئے اور یہ اعتراف ایک حقیقت کا اعتراف ہوگا کہ ان میں جو خوبیاں تھیں وہ اسلام ہی کی بدولت تھیں۔ اسلام ان تمام خوبیوں کی ترغیب اور تعلیم دیتا ہے جو انسان کے لئے سربلندی اور افتخار کا ذریعہ ہیں اور ان تمام برائیوں سے روکتا ہے جو اس کے لئے باعثِ ننگ ہوسکتی ہیں۔ اس لئے ہم کہہ سکتے ہیں کہ مسلم حکم رانوں میں جو خوبیاں تھیں وہ اسلام ہی نے پیدا کیں اور ان میں جو کمزوریاں تھیں وہ اسلام سے انحراف کا نتیجہ تھیں۔

چوتھی بات یہ کہ جن حکم رانوں کی 'زیادتیوں' کا اس قدر شکوہ یا چرچا کیا جاتا ہے اور جس کی بنیاد پر مسلمانوں ہی کو نہیں اسلام کو بھی لعنت ملامت کا مستحق گردانا جاتا ہے۔ ان کی وجہ سے اس ملک کو جو عروج اور ترقی نصیب ہوئی اس سے اس ملک کی تاریخ خالی نظر آتی ہے۔ انھوں نے

یہاں کی زراعت، صنعت، تجارت اور معیشت کو غیر معمولی ترقی دی۔ زبردست رفاہی خدمات انجام دیں، مدارس، شفا خانے، سڑکیں، قلعے اور مسافر خانے تعمیر کئے۔ اس کے ساتھ اس پورے علاقہ کو پہلی مرتبہ سیاسی طور پر متحد و منظم کرنے کی کوشش کی اور اسے صاف ستھری تہذیب اور اعلیٰ تمدن عطا کیا۔ اس طرح مختلف پہلوؤں سے اس ملک کو آگے بڑھایا اور عروج پر پہونچایا۔ افسوس کہ مسلم حکمرانوں کی زیادتیوں کا ذکر کرنے والے ان احسانات کو بالکل بھول جاتے ہیں بلکہ ان کا تذکرہ بھی انھیں بار گزرتا ہے۔

بہرحال برصغیر کی مسلم تاریخ کا یہ وہ پہلو ہے جس پر مزید تحقیق اور وضاحت کی ضرورت ہے۔

امت کے داخلی مسائل اور ان کے حل کی کوششیں

پوری دنیا کی تقریباً ایک چوتھائی مسلم آبادی برصغیر سے تعلق رکھتی ہے۔ اس کے بے شمار تعلیمی، معاشی، سیاسی، سماجی اور تہذیبی مسائل رہے ہیں۔ ان مسائل کو اس نے ہمیشہ اپنے داخلی مسائل سمجھا اور انھیں حل کرنے کی اپنی سی کوشش بھی کرتی رہی ہے۔ یہاں بعض کوششوں کی طرف اشارہ کیا جارہا ہے۔

۱۔ اسلام نے زندگی کا ایک خاص تصور دیا ہے، جو اپنے ماننے والوں کو انفرادیت عطا کرتا ہے۔ برصغیر کے مسلمان جب کبھی کسی غیر اسلامی فکر و فلسفہ سے متاثر ہوئے یا ان کی تہذیب، معاشرت اور طریقوں میں غیر اسلامی عناصر داخل ہوئے تو اس کی اصلاح کی بھی مسلسل کوششیں ہوتی رہیں۔

۲۔ یہاں ہر دور میں مسلمانوں کی تعلیم و تربیت اور ذہنی و فکری نشو و نما کے لئے مکاتب و مدارس اور علمی و تحقیقی شعبے وجود میں آئے، سماجی فلاح و بہبود کے بہت سے کام ہوئے، یتیم خانے، اسپتال، مسافر خانے اور اسی نوعیت کے رفاہی ادارے قائم ہوئے، صنعت و حرفت کے مراکز تشکیل پائے۔ یہ سب کام اتنے بڑے پیمانہ پر ہوتے رہے ہیں کہ برصغیر کے مسلمانوں کی تاریخ کا نمایاں حصہ بن چکے ہیں۔

۳۔ برصغیر میں دعوت و تبلیغ کا کام بھی ہوتا رہا اور اس بات کی بھی کوشش ہوتی رہی کہ اللہ کا دین غالب آئے اور پوری زندگی اس کے تابع ہوجائے۔ اس کے لئے انفرادی طور پر بھی جد و جہد

کی گئی، انجمنیں، ادارے اور تنظیمیں بھی وجود میں آئیں۔

ضرورت اس بات کی ہے کہ برصغیر کے مسلمانوں کے اندر ہونے والے ان تمام کاموں کا خالص اسلامی نقطۂ نظر سے جائزہ لیا جائے اور دیکھا جائے کہ یہ ٹھیک اسلامی خطوط پر ہو رہے ہیں یا ان میں کہیں فکری و عملی انحراف بھی پایا گیا۔ پھر یہ کہ یہ سارے کام کن حالات میں انجام دیئے گئے، ان حالات میں وہ کس حد تک موزوں تھے اور ان کے کیا نتائج نکلے۔ اگر مطلوبہ نتائج نہیں نکل سکے تو اس کے کیا اسباب تھے؟ یہ جائزہ اس انداز سے ہونا چاہئے کہ وہ مستقبل کے لئے ایک نیا لائحۂ عمل بن سکے۔

اس میں شک نہیں کہ برصغیر کی اسلامی تاریخ کے بعض پہلوؤں پر بڑا اچھا کام ہوا ہے، جو اپنی تلاش اور محنت کے لحاظ سے قابل قدر ہے لیکن اس پر بالعموم غیر اسلامی نقطۂ نظر غالب ہے۔ جن لوگوں نے اسلامی نقطۂ نظر سے یہ کام کیا ہے ان کے اندر ماضی کا تنقیدی جائزہ لینے کی ہمت اور صلاحیت کی کمی محسوس ہوتی ہے۔ برصغیر کی اسلامی تاریخ کا مطالعہ ابھی اس پہلو سے باقی ہے کہ اسلام جس فکر و عمل کو حق کہے اسے حق کہا جائے اور جس کو باطل کہے اسے باطل کہا جائے، غلط فہمیوں کو دور کیا جائے، اعتراضات کا جواب دیا جائے اس کے ساتھ کسی حقیقی کوتاہی کو تسلیم کرنے میں تامل بھی نہ کیا جائے۔

قرآن وحدیث

راہِ حق میں عورتوں کی استقامت

سید جلال الدین عمری

اسلام سارے انسانوں کو اللہ تعالیٰ کی عبادت اور اطاعت کی دعوت دیتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ یہ دنیا کفر و شرک اور الحاد و دہریت سے نجات پائے، اللہ کے بندے اس کی نافرمانی اور بغاوت کو چھوڑ کر اس کی اطاعت قبول کریں اور اس کے بندے بن کر رہیں، یہاں حق غالب اور باطل مغلوب ہو جائے، اللہ کی زمین پر بس اسی کا حکم چلے اور اس کے طوقِ عبادت کے سوا کسی دوسرے کی غلامی کا جوا انسان کی گردن پر نہ رہے۔ یہی اللہ تعالیٰ کا وہ دین ہے جو اس نے انسانوں کی ہدایت کے لئے ہر زمانہ میں نازل کیا اور اسی کی دعوت ہمیشہ اس کے پیغمبر دنیا کو دیتے رہے۔

اللہ تعالیٰ کے اس دین کا برملا اعلان کرنا اور اس پر ثابت قدم رہنا آسان نہیں ہے۔ یہ وہ دشوار گزار مہم ہے کہ اس کے تصور ہی سے دل کانپ اٹھتا ہے۔ یہاں قدم قدم پر آزمایا جاتا ہے اور آدمی کے صبر و ثبات کا امتحان ہوتا رہتا ہے۔ یہ راستہ آسانی سے نہ کبھی طے ہوا ہے اور نہ طے ہو سکتا ہے۔ اس میں ہر طرح کی مشکلات اور دشواریاں دامن گیر ہوتی ہیں اور بسا اوقات دہکتی آگ سے آدمی کو گزرنا پڑتا ہے۔ خدا کی رحمت ہو ان کے ان مخلص بندوں پر جو اس پر خطر راہ سے مسکراتے گزر گئے۔ قرآن مجید نے ایک جگہ ان باہمت نفوس کا ذکر کیا ہے جو محض اس جرم میں کہ وہ اس زمین و آسمان کے مالک و مولیٰ پر ایمان رکھتے تھے آگ کی خندق میں زندہ پھینک دیئے گئے لیکن ان کے پائے ثبات میں لغزش نہ آئی۔ ان میں مرد بھی تھے اور عورتیں بھی تھیں۔ ارشاد ہے۔

قُتِلَ اَصْحٰبُ الْاُخْدُوْدِ ہ مارے گئے گڑھے والے، جس میں

النَّارِ ذَاتِ الْوَقُودِ ۝ إِذْ هُمْ عَلَيْهَا قُعُودٌ ۝ وَهُمْ عَلَىٰ مَا يَفْعَلُونَ بِالْمُؤْمِنِينَ شُهُودٌ ۝ وَمَا نَقَمُوا مِنْهُمْ إِلَّا أَنْ يُؤْمِنُوا بِاللَّهِ الْعَزِيزِ الْحَمِيدِ ۝ الَّذِي لَهُ مُلْكُ السَّمَاوَاتِ وَالْأَرْضِ ۚ وَاللَّهُ عَلَىٰ كُلِّ شَيْءٍ شَهِيدٌ ۝ إِنَّ الَّذِينَ فَتَنُوا الْمُؤْمِنِينَ وَالْمُؤْمِنَاتِ ثُمَّ لَمْ يَتُوبُوا فَلَهُمْ عَذَابُ جَهَنَّمَ وَلَهُمْ عَذَابُ الْحَرِيقِ ۝ إِنَّ الَّذِينَ آمَنُوا وَعَمِلُوا الصَّالِحَاتِ لَهُمْ جَنَّاتٌ تَجْرِي مِنْ تَحْتِهَا الْأَنْهَارُ ۚ ذَٰلِكَ الْفَوْزُ الْكَبِيرُ ۝ (البروج ۴-۱۱)

بھڑکتے ایندھن کی آگ تھی جب کہ وہ اس کے کنارے بیٹھے ہوئے تھے اور جو کچھ وہ ایمان والوں کے ساتھ کر رہے تھے اسے دیکھ رہے تھے۔ ان ایمان والوں سے انھوں نے محض اس لئے انتقام لیا کہ وہ اس خدا پر ایمان لائے تھے جو زبردست اور تعریف کے قابل ہے۔ جس کی کہ آسمانوں اور زمین کی بادشاہت ہے۔ اور اللہ ہر چیز کو دیکھ رہا ہے۔ بے شک جن لوگوں نے ایمان والے مردوں اور ایمان والی عورتوں پر ظلم توڑا اور توبہ نہیں کی ان کے لئے جہنم کا عذاب ہے، اور ان کے لئے جلنے کی سزا ہے۔ جو لوگ ایمان لائے اور نیک کام کئے ان کے لئے جنت کے باغ ہیں جن کے نیچے نہریں بہتی ہوں گی یہ ہے بڑی کامیابی۔

جو مرد اور عورتیں اللہ کی راہ میں صبر، ثبات اور استقامت کا مظاہرہ کرتے ہیں اس کے پیغمبروں کی دعائیں انھیں حاصل ہوتی ہیں اور وہ اس کی رحمت و مغفرت کے مستحق قرار پاتے ہیں۔ حضرت نوحؑ کی قوم صدیوں کی کوشش کے بعد بھی جب ایمان نہیں لائی تو انھوں نے بد دعا کی کہ خدایا تو اسے صفحۂ زمین سے مٹا دے یہ اس قابل نہیں ہے کہ اسے باقی رکھا جائے۔ لیکن اس کے ساتھ جن چند مردوں اور عورتوں نے حق کی راہ میں ان کا ساتھ دیا ان کے لئے دعا فرمائی۔

رَبِّ اغْفِرْ لِیْ وَلِوَالِدَیَّ وَلِمَنْ	اے میرے رب معاف فرمادے مجھے،
دَخَلَ بَیْتِیَ مُؤْمِنًا وَّلِلْمُؤْمِنِیْنَ	میرے والدین کو اور جو مومن ہو کر میرے
وَالْمُؤْمِنٰتِ ؕ وَلَا تَزِدِ الظّٰلِمِیْنَ	گھر میں داخل ہے اور ایمان والے
اِلَّا تَبَارًا ؏	مردوں اور ایمان والی عورتوں کو اور
(نوح : ۲۸)	ان ظالموں کی تو ہلاکت ہی میں اضافہ فرما دے۔

آپ تصور کر سکتے ہیں کہ ان اللہ کے نیک بندوں اور بندیوں کو جنھوں نے بدترین مخالفین کے درمیان اپنی زندگیاں گزاردیں، کن زہرہ گداز حالات سے گزرنا نہیں پڑا ہوگا اور کیا کیا تکلیفیں انھوں نے اپنے دین کے لئے نہیں اٹھائی ہوں گی۔ یہ واقعات اس بات کی شہادت دے رہے ہیں کہ ہر دور میں مردوں کی طرح عورتوں نے بھی دین حق کے لئے قربانیاں دی ہیں۔ اس کا ثبوت ہمیں رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک سے بھی ملتا ہے۔

دین کی دعوت و تبلیغ سے لے کر اسلامی ریاست کے قیام تک رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے جاں نثار ساتھی بڑے پرخطر اور نازک حالات سے گزرے، طرح طرح کی تکلیفیں اور اذیتیں اٹھائیں، دوست دشمن بن گئے خویش واقارب اجنبی ہو گئے گالیاں سنیں، پتھر کھائے، گھر بار چھوڑنا پڑا، اور جان و مال کی بے پناہ قربانیاں دیں۔ ان تمام مراحل میں مردوں کے دوش بدوش عورتیں بھی تھیں۔ دونوں نے مل کر یہ کٹھن راہ طے کی اور دعائیں کرتے ہوئے آگے بڑھتے رہے کہ خدایا ابھی حق ادا نہیں ہوا ہے تو ہمیں معاف کردے۔ قرآن مجید نے انھیں عفو و درگزر اور جنت کی بشارت دی۔ اس جدوجہد میں مردوں کے ساتھ عورتیں بھی شریک تھیں اس لئے یہ بشارت بھی دونوں کے لئے تھی۔

فَاسْتَجَابَ لَهُمْ رَبُّهُمْ اَنِّیْ	ان کے رب نے ان کی دعا قبول فرمائی
لَاۤ اُضِیْعُ عَمَلَ عَامِلٍ	کہ تم میں سے کسی بھی عمل کرنے والے کے
مِّنْكُمْ مِّنْ ذَكَرٍ اَوْ	عمل کو چاہے وہ مرد ہو یا عورت ضائع
اُنْثٰى ۚ بَعْضُكُمْ مِّنْۢ	نہیں کروں گا تم سب ایک دوسرے
بَعْضٍ ۚ فَالَّذِیْنَ هَاجَرُوْا	سے ہو۔ پس جنھوں نے ہجرت کی، جلاوطنی

وَاُخْرِجُوْا مِنْ دِيَارِهِمْ وَاُوْذُوْا	گھروں سے نکالے گئے، جو میرے راستے
فِيْ سَبِيْلِيْ وَقٰتَلُوْا وَقُتِلُوْا	میں ستائے گئے اور لڑے اور مارے
لَاُكَفِّرَنَّ عَنْهُمْ سَيِّاٰتِهِمْ	گئے تو میں ان کے گناہوں کو معاف
وَلَاُدْخِلَنَّهُمْ جَنّٰتٍ تَجْرِيْ	کردوں گا اور ان کو ایسے باغوں میں داخل
مِنْ تَحْتِهَا الْاَنْهٰرُ ۚ ثَوَابًا	کردوں گا جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں
مِّنْ عِنْدِ اللّٰهِ ۗ وَاللّٰهُ عِنْدَهٗ	گی، یہ اللہ کی طرف سے ان کا بدلہ ہے
حُسْنُ الثَّوَابِ ۝ (آل عمران: ۱۹۵)	اور اللہ ہی کے پاس بہترین بدلہ ہے۔

جو مرد اور عورتیں دین کی اس جد وجہد میں اخلاص کے ساتھ شریک رہیں نازک سے نازک مواقع پر اللہ تعالیٰ نے انھیں ثابت قدم رکھا اور سکون قلب سے نوازا۔ اس کے بغیر یہ راہ طے نہیں ہوسکتی تھی۔ اس کے برخلاف جن لوگوں کے دلوں میں نفاق تھا وہ طرح طرح کے وسوسوں اور سود و زیاں کے اندیشوں میں گرفتار ہوگئے۔ وہ اس یقین سے محروم تھے کہ اللہ تعالیٰ ان کی مدد کرے گا۔ اسی لئے وہ اس مہم میں ساتھ نہیں دے سکے۔ اس کی نمایاں مثال صلح حدیبیہ میں ملتی ہے۔ یہ صلح جن حالات میں ہوئی اور جن شرائط کے ساتھ ہوئی اس سے شروع میں بڑی بے اطمینانی اور بے چینی پیدا ہوئی لیکن اللہ تعالیٰ نے بہت جلد اہل ایمان کے دلوں کو سکون سے بھر دیا چنانچہ انھوں نے اس کا بھرپور ساتھ دیا لیکن منافقین بے یقینی کی دلدل سے نہیں نکل سکے اس لئے ایمان والے مغفرت اور جنت کے سزاوار قرار پائے تو منافقین اور مشرکین پر اللہ کا غضب نازل ہوا اور وہ جہنم کے مستحق ٹھہرے۔ قرآن مجید نے اس کا تذکرہ ان الفاظ میں کیا ہے:۔

هُوَ الَّذِيْٓ اَنْزَلَ السَّكِيْنَةَ فِيْ	وہی ہے جس نے مومنوں کے دلوں میں
قُلُوْبِ الْمُؤْمِنِيْنَ لِيَزْدَادُوْٓا	سکینت نازل فرمائی، تاکہ ان کے اندر
اِيْمَانًا مَّعَ اِيْمَانِهِمْ ۗ وَلِلّٰهِ	پہلے سے جو ایمان ہے اس کے ساتھ ان
جُنُوْدُ السَّمٰوٰتِ وَالْاَرْضِ ۗ	کا ایمان اور بڑھ جائے اور زمین و آسمان
وَكَانَ اللّٰهُ عَلِيْمًا حَكِيْمًا ۝	کے سارے لشکر اللہ ہی کے ہیں اور اللہ
لِيُدْخِلَ الْمُؤْمِنِيْنَ وَالْمُؤْمِنٰتِ	علم اور حکمت والا ہے۔ تاکہ مومن مردوں

جَنّٰتٍ تَجْرِیْ مِنْ تَحْتِهَا	اور عورتوں کو ایسی جنتوں میں داخل
الْاَنْهٰرُ خٰلِدِیْنَ فِیْهَا وَ	کرے جن کے نیچے نہریں بہہ رہی ہوں
یُكَفِّرَ عَنْهُمْ سَیِّاٰتِهِمْ ؕ	گی، جن میں وہ ہمیشہ رہیں گے۔ اور
وَ كَانَ ذٰلِكَ عِنْدَ اللّٰهِ	ان کے گناہ ان سے دور کرے اور
فَوْزًا عَظِیْمًا ۙ وَّ یُعَذِّبَ	یہ اللہ کے نزدیک بڑی کامیابی ہے اور
الْمُنٰفِقِیْنَ وَ الْمُنٰفِقٰتِ وَ	منافق مردوں اور منافق عورتوں اور مشرک
الْمُشْرِكِیْنَ وَ الْمُشْرِكٰتِ	مردوں اور مشرک عورتوں کو عذاب دے
الظَّآنِّیْنَ بِاللّٰهِ ظَنَّ السَّوْءِ ؕ	جو اللہ کے متعلق برے برے گمان رکھتے
عَلَیْهِمْ دَآئِرَةُ السَّوْءِ ۚ وَ غَضِبَ	ہیں۔ برائی کی لپیٹ میں وہ خود ہی آکر
اللّٰهُ عَلَیْهِمْ وَ لَعَنَهُمْ وَ اَعَدَّ لَهُمْ	رہیں گے۔ اللہ کا غضب ہوا ان پر
جَهَنَّمَ ؕ وَ سَآءَتْ مَصِیْرًا ○	اس نے ان پر لعنت کی اور ان کے لئے
(الفتح: ۴، ۶)	جہنم تیار کر رکھی ہے جو بہت برا ٹھکانہ ہے۔

ایک جگہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو حکم ہوا کہ آپ اللہ کے ان نیک بندوں کے لئے استغفار فرماتے رہیں۔ اگر ان سے کوئی بھول چوک، لغزش یا اپنے درجہ سے فروتر کوئی عمل سرزد ہو جائے تو اللہ تعالیٰ انھیں معاف کر دے۔ ارشاد ہے۔

فَاعْلَمْ اَنَّهٗ لَآ اِلٰهَ اِلَّا	جان لو کہ سوائے خدا کے کوئی معبود نہیں
اللّٰهُ وَ اسْتَغْفِرْ لِذَنْۢبِكَ	ہے اور اپنی غلطی کے واسطے معافی
وَ لِلْمُؤْمِنِیْنَ وَ الْمُؤْمِنٰتِ ؕ وَ	مانگتے رہو اور مومن مردوں اور مومن
اللّٰهُ یَعْلَمُ مُتَقَلَّبَكُمْ	عورتوں کے لئے بھی استغفار کرتے
وَ مَثْوٰىكُمْ ○	رہو۔ اور اللہ تمہاری سرگرمیوں سے بھی واقف
(محمد: ۱۹)	ہے اور تمہارے ٹھکانے کو بھی جانتا ہے۔

کسی مومن مرد یا عورت کے لئے اس سے بڑی سعادت اور کیا ہو سکتی ہے کہ اللہ کے پیغمبروں اور اس کے نیک بندوں کی دعائیں اسے حاصل ہوں۔ یہ وہ سرمایہ ہے جس پر رشک کیا جا سکتا ہے اور ہر صاحب ایمان کو رشک کرنا چاہئے۔

تحقیق و تنقید

خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ

(فاروق اعظمؓ کی بے مثال راہنمائی)

ڈاکٹر محمد ذکی

اسلام کے سیاسی نظام کی اساس خلافت پر ہے یعنی اسلامی قوانین کو نافذ کرنے اور امت کے امور کی نگرانی اور اس کی رہنمائی کرنے کے لئے ایک امیر کا ہونا ضروری قرار دیا گیا ہے۔ اسلام کی ابتدائی تاریخ بتاتی ہے کہ انتہائی نازک لمحات میں بھی مسلمانوں نے اس کے تقاضے پورے کئے۔

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے بعد خلافت کی ذمہ داریاں حضرت ابو بکرؓ نے سنبھالیں۔ صدیق اکبرؓ کے بعد یہ کام حضرت عمر فاروقؓ کے سپرد ہوا۔ انھوں نے جس حسن وخوبی کے ساتھ یہ کام انجام دیا وہ دنیا پر روشن ہے۔

فاروق اعظمؓ کے شاندار کارناموں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ آپ نے خلیفہ کے انتخاب کا ایک نہایت عمدہ اور مناسب حال طریقہ بتادیا، اس پر جس طرح عمل درآمد ہوا وہ بھی اپنی مثال آپ ہے اور آج بھی ہمارے لئے مشعلِ راہ بن سکتا ہے۔

فاروق اعظم اور مسئلہ خلافت

یوں تو اپنے عہد ہی میں حضرت عمرؓ اس مسئلہ پر اکثر سوچتے رہتے تھے کہ ان کے بعد خلافت کا بارِ گراں کون اٹھا سکے گا۔ اس سلسلہ میں کئی حضرات پر نظر پڑتی تھی لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر آپ کسی کے حق میں قطعی فیصلہ نہیں کر پاتے تھے[1] لیکن جب ایک مجوسی غلام فیروز (جس کی کنیت ابولولو تھی) نے آپ پر قاتلانہ حملہ کردیا اور سب سمجھ گئے کہ آپ جاں بر نہ ہوسکیں گے تو لوگوں نے اصرار کیا کہ آپ خلافت کے مسئلہ کو طے کردیں۔

---

[1] علامہ شبلی، الفاروق ۱۲۸، ۱۲۹-

نامزد کرنے کے بارے میں فاروق اعظم کی رائے

طبری کی روایت ہے کہ جب آپ سے کہا گیا کہ آپ کسی کو اپنا جانشین مقرر کردیں تو آپ نے فرمایا: میں کس کو خلیفہ مقرر کروں؟ اگر ابوعبیدہؓ زندہ ہوتے تو میں انھیں خلیفہ مقرر کرتا۔ اگر میرا پروردگار (قیامت کے دن) مجھ سے بازپرس کرتا تو میں جواب دیتا "میں نے تیرے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا ہے: ابوعبیدہ اس امت کے امین ہیں۔

اگر ابوحذیفہ کے آزاد کردہ غلام سالم زندہ ہوتے تو میں انھیں خلیفہ مقرر کرسکتا تھا۔ اگر میرا رب ان کے بارے میں سوال کرتا تو میں عرض کرتا: میں نے تیرے پیغمبر صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے سنا تھا کہ سالم اللہ تعالیٰ سے بہت محبت کرتے ہیں۔

پھر کسی نے آپ کے صاحبزادے حضرت عبداللہؓ کا نام پیش کیا، اس پر آپ نے فرمایا کہ میں کیسے اس شخص کو خلیفہ بنا سکتا ہوں جو اپنی بیوی کو (صحیح اور شرعی) طریقہ سے طلاق دینے سے عاجز رہا ہو۔ ہمارے خاندان کا تمہارے (سیاسی) کاموں سے کوئی تعلق نہیں رہے گا۔ میں نے خود اپنے لئے یہ منصب پسند نہیں کیا جو میں اپنے خاندان کے کسی فرد کے لئے اس کی تمنا کروں گا اگر یہ خلافت اچھی ہے تو ہم نے اس (کی خیر و برکت) حاصل کرلی ہے اور اگر یہ بری ہے تو عمر کے خاندان کے لئے یہی کافی ہے کہ اس کے ایک فرد سے اس کا محاسبہ ہو اور صرف اسی سے امت محمدی کے کاموں میں جواب طلب کیا جائے ..... مزید فرمایا میں اگر کسی کو خلیفہ نامزد کردوں تو (بھی میرے لئے صحیح ہوگا اس لئے کہ) مجھ سے بہتر شخصیت (ابوبکرؓ) نے خلیفہ نامزد کیا تھا اور اگر میں کسی کو نامزد نہ کروں تو (بھی غلط نہ ہوگا اس لئے کہ) مجھ سے بہتر شخصیت (رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم) نے کسی کو خلیفہ نامزد نہیں کیا۔[1]

مجلس شوریٰ کی تشکیل

بہرحال اس وقت کے تقاضوں کو مدنظر رکھتے ہوئے حضرت عمرؓ نے یہ طے کیا کہ چھ اشخاص

---

[1] تاریخ طبری (اردو ترجمہ، سید رشید احمد، کراچی) ج ۳، ص ۲۸۸ — ۲۸۹

آپس میں مشورہ کرکے ایک کو خلیفہ مقرر کریں سات چھ حضرات کے نام یہ ہیں: عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰنؓ بن عوفؓ، سعدؓ بن ابی وقاص، زبیرؓ بن العوام اور طلحہؓ بن عبیداللہ۔ حضرت عمرؓ کے نزدیک یہ تمام حضرات خلافت کے اہل تھے اور اس کی وجوہ خود انھوں نے ہی بیان فرمادی تھیں، جو یہ ہیں:۔

(۱) یہ سب حضرات عشرۂ مبشرہ میں شامل تھے، یعنی جنھیں اسی دنیا میں جنت کی بشارت دے دی گئی تھی۔

(۲) آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم ان سے زندگی بھر خوش اور مطمئن رہے۔

(۳) ان کا رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم سے قریبی تعلق تھا۔

(۴) یہ اس وقت امت مسلمہ کے سردار اور رہنما تھے۔[1]

عمل درآمد کی صورت

آپ نے تاکید فرمائی کہ میری موت کے بعد اس مشورہ پر عمل درآمد شروع ہو، تین دن کے اندر اندر فیصلہ ہو جانا چاہیے۔ حضرت طلحہؓ اس وقت مدینہ میں موجود نہیں تھے۔ ان کے بارے میں فرمایا کہ اگر تین دن کے اندر آجائیں تو مشورہ میں شریک ہوں گے ورنہ ان کا انتظار نہ کیا جائے۔ اس دوران حضرت صہیبؓ نماز میں امامت کرتے رہیں گے۔ حضرت ابوطلحہؓ انصاری کے سپرد یہ کام کیا کہ پچاس انصار کو لے کر مجلس شوریٰ کو آمادہ کریں کہ وہ کارروائی شروع کردیں، اور پہرہ دیتے رہیں اور کسی کو اندر نہ جانیں دیں، اور ان سے ملنے نہ دیں۔ حضرت مقدادؓ بن اسود اور صہیبؓ بھی اس کام میں مدد کریں۔[2]

اختلاف رائے کی صورت میں فیصلہ کس طرح ہو؟

حضرت عمرؓ اس بات کو اچھی طرح سمجھ رہے تھے کہ انتخاب کے معاملہ میں اختلاف رائے کا امکان تھا اس کا انتظام یہ کیا کہ:

---

[1] طبری ۲۲۲۰، ۲۱۲ - ۲۹۰۰ [2] طبری ۲۲۳، ۲۹۱ - ۲۹۲

(۱) اپنے صاحبزادہ حضرت عبداللہؓ کو شریک مجلس کر دیا کہ وہ مشورہ دے سکیں لیکن وہ خلیفہ نہیں بنائے جائیں گے۔ (۲) فیصلہ کثرتِ رائے پر ہوگا۔ (۳) اگر پانچ متفق ہو کر ایک شخص کا انتخاب کریں اور ایک شخص مخالف ہو تو اس کا سر تلوار سے قلم کر دیا جائے گا۔ (۴) اگر چار متفق ہوں اور دو مخالف ہوں تو دونوں کی گردنیں اڑادی جائیں گی۔ (۵) اگر تین افراد ایک شخص (کے انتخاب) پر متفق ہوں اور تین افراد دوسرے شخص پر متفق ہوں تو عبداللہ بن عمرؓ ثالث بنیں جس کے حق میں یہ فیصلہ کردیں وہی منتخب کر دیا جائے لیکن اگر ان کے فیصلہ کو تسلیم نہ کیا جائے تو پھر ان افراد کی حمایت کی جائے جن میں عبدالرحمٰن بن عوفؓ شامل ہوں اور باقی مخالفین کو قتل کر دیا جائے جو ان کے فیصلہ سے انحراف کریں۔

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ کا طریقۂ کار

حضرت عمرؓ کی تدفین کے بعد فوراً کار روائی شروع ہوگئی حضرت طلحہؓ موجود نہیں تھے، باقی حضرات کو حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے جو ایک اعتبار سے کمیٹی کے کنوینر تھے جمع کیا۔ اس موقع پر جو افتتاحی تقریر انھوں نے کی وہ آبِ زر سے لکھنے کے قابل ہے۔ فرمایا:

"اے لوگو! میری ایک رائے ہے تم اسے سنو۔ اس پر غور کرکے جواب دو، تم یہ بات سمجھو کہ ٹھنڈے پانی کا ایک گھونٹ ناخوشگوار شیریں شربت سے بہتر ہے۔ تم لوگ رہنما اور پیشوا ہو۔ عوام تمہارے ذریعہ سے ہدایت حاصل کرتے ہیں اور تمہارے علمی مرکزوں میں آتے ہیں، تم باہمی اختلاف سے اپنی حالت خراب نہ کرو اور اپنے دشمن کے مقابلے میں اپنی تلواریں نیام میں نہ رکھو (دشمن سے مقابلہ کرنے کے بجائے باہمی اختلاف میں نہ پڑ جاؤ) ہر چیز کا ایک وقت مقرر ہوتا ہے، ہر قوم و ملت کا ایک سربراہ ہوتا ہے جس کے حکم کو سب تسلیم کرتے ہیں اور اس کے منع کرنے پر کسی کام سے باز آجاتے ہیں۔

تم اپنی جماعت میں سے کسی ایک کو اپنا سربراہ بناؤ، تم امن و امان میں رہوگے اور اندھا دھند فتنہ و فساد اور حیران کن گمراہی سے محفوظ رہوگے۔ بدنظمی اور انتشار سے بچے رہوگے۔ تم ذاتی اور نفسانی خواہشات سے پرہیز کرو اور ناانصافی اور تفرقہ اندازی کی زبان نہ استعمال کرو کیوں کہ زبان کا زخم تلوار کے زخم سے زیادہ نقصان دہ ہوتا ہے، تم رواداری اور کشادہ دلی سے گفت و شنید کرو اور باہمی رضامندی سے کوئی فیصلہ کرو۔ کسی فتنہ پرداز کی باتوں سے متاثر نہ ہو جاؤ اور کسی مخلص رہنما کی مخالفت

ا؎ ایضاً، ۲۹۲،۲۴۴

نہ کرد ۔ میں اپنی اس گفتگو کو ختم کرتا ہوں ۔ اور اللہ سے اپنے لئے اور تمہارے لئے مغفرت کا طالب ہوں۔
اس پر مغز اور دل نشیں تقریر کے جواب میں حضرت عثمانؓ، زبیرؓ اور سعدؓ نے اپنی مکمل حمایت کا یقین دلایا ۔ البتہ طبری کے الفاظ میں حضرت علیؓ نے ایثار و عمل ذرا "محتاط" الفاظ میں ظاہر کیا۔[1]
اب حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے یہ تجویز پیش کی تم میں سے کون اس بات کے لیے برضا و رغبت تیار ہے کہ اپنے حق (یا امیدواری) سے دست بردار ہو جائے اور پھر اس کو یہ حق حاصل ہو جائے کہ جسے وہ مناسب سمجھے خلیفہ بنا دے ۔
یہ ایک لاجواب تجویز تھی ۔ اس کے مختلف پہلوؤں پر غور کرنے سے اندازہ ہوگا کہ اس میں کتنی عمیق حکمتیں تھیں ۔
اس بات کو ذہن میں رکھئے کہ اس وقت خلافت کے پانچ امیدوار تھے ـــــ حضرات عثمانؓ، علیؓ، عبدالرحمٰن بن عوفؓ، سعد بن ابی وقاصؓ اور زبیرؓ بن العوام رضی اللہ تعالیٰ عنہم ۔ ان میں سے کوئی بھی خلیفہ منتخب ہو سکتا تھا اور ہر ایک کا ایک نہ ایک حامی مجلس میں موجود تھا ۔ اب ان میں سے ہر ایک کو یہ موقع مل رہا تھا کہ وہ خود اپنی امیدواری سے دست بردار ہو کر اپنے کسی بھی آدمی کو منتخب کر سکتا تھا ۔ مثلاً حضرت عثمانؓ خود دست بردار ہو کر اپنے اعتماد کے کسی بھی قریبی فرد کو خلافت سونپ سکتے تھے وہ چاہے عبدالرحمٰن بن عوفؓ ہوں یا کوئی اور ۔ اسی طرح حضرت زبیرؓ آگے بڑھ کر حضرت علیؓ کو خلافت سونپ سکتے تھے یا حضرت علیؓ چاہتے تو حضرت زبیرؓ کو بڑی آسانی سے خلیفہ بنا سکتے تھے ۔ یہ موقع حضرت سعدؓ کو بھی مل سکتا تھا ۔ اس طرح خلافت اپنے خاندان میں آسکتی تھی اور ہونے والا خلیفہ اس کا ضرور خیال رکھتا جو اس قربانی کو پیش کرتا ۔ لیکن اس "سنہری موقع" سے فائدہ اٹھانے کے لئے کوئی تیار نہ ہوا سب خاموش رہے ۔ کیوں ؟
وجہ ظاہر ہے ۔ خلافت کی ذمہ داریاں سنبھالنا یقیناً ایک بہت مشکل کام تھا لیکن کسی کو خلیفہ

---

[1] طبری، ۳۰۲ ـــــ جس کا خلاصہ یہ ہے کہ حضرت علیؓ نے فرمایا کہ ہم خلافت کے مستحق ہیں، یہ حق ہمیں نہ دیا گیا تو ہم یہاں سے کہیں دور چلے جائیں گے ۔ اگر رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے ہمارے لئے کوئی معاہدہ کیا ہوتا تو ہم اسے ہر حال میں نافذ کرتے ۔ آپ نے خبردار کیا کہ ہو سکتا ہے عنقریب حالات بگڑ جائیں اور تلواریں بے نیام ہو جائیں ۔ (طبری ۳۰۶) نہیں کہا جا سکتا ان الفاظ کا انتساب کہاں تک درست ۔

بنانا اس سے کہیں زیادہ مشکل اور نازک معاملہ تھا کیونکہ:

(۱) اگر کوئی رشتہ یا تعلق کی بنا پر بے جا طرفداری سے کام لیتے ہوئے کسی کو منتخب کرتا تو اس کا وبال اسی کی گردن پر ہوتا۔ اس لئے ان بلند اور پاک سیرت والی شخصیات کے بارے میں جانب داری کا گمان تک نہیں کیا جا سکتا۔

(۲) خود کو خلافت کی امیدواری سے الگ کر کے پوری نیک نیتی کے ساتھ کسی کو یہ منصب سپرد کیا جاتا تو بھی غلطی کا احتمال تھا اس لئے کہ مستقبل کی ضمانت کوئی شخص نہیں دے سکتا تھا۔

اب داد دیجئے حضرت عبدالرحمٰن بن عوف کو جنھوں نے حالات کی نزاکت کو دیکھتے ہوئے خود کو اس کے لئے پیش کر دیا۔

سب کو یقین ہو گیا کہ جب ایک شخص اتنی بڑی قربانی دے رہا ہے، اپنی مرضی سے خود کو خلافت سے محروم کر رہا ہے۔ تو وہ کسی دوسرے کو ناحق کیوں خلافت سپرد کرے گا؟ چنانچہ حضرت عثمانؓ نے فرمایا:

میں سب سے پہلے آپ کی اس کوشش میں آپ کی تائید کرتا ہوں کیونکہ میں نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو یہ فرماتے ہوئے سنا ہے "جو اس سرزمین کا امین ہے وہ آسمان کا بھی امین ہے۔" باقی لوگوں نے کہا "ہم سب (آپ کو مختار بنانے پر) رضامند ہیں"۔

اور دنیا پر یہ بات بھی روشن ہو گئی کہ حضرت عبدالرحمٰن نے بھی کسی کے ساتھ رعایت نہیں کی کیونکہ اللہ تعالیٰ کی رحمتیں ہوں حضرت علیؓ پر جنھوں نے حضرت عبدالرحمٰنؓ سے فرمایا:

آپ مجھ سے پختہ عہد کریں کہ آپ حق و صداقت کو ترجیح دیں گے اور نفسانی خواہش کی پیروی نہیں کریں گے اور کسی رشتہ دار کے ساتھ رعایت نہیں کریں گے اور قوم کے ساتھ (خیر خواہی کرنے میں) کوتاہی نہیں کریں گے"۔

حضرت عبدالرحمٰن نے فرمایا "تم سب بھی پختہ عہد کرو کہ تم سب مخالف اور تبدیل ہونے والے کے مقابلے میں میرا ساتھ دو گے اور تمہارے لئے جس شخص کا (خلیفہ کی حیثیت سے) میں انتخاب کروں گا تم اس کو تسلیم کرو گے میں بھی اللہ سے عہد مستحکم کرتا ہوں کہ میں کسی رشتہ دار سے اس کی رشتہ داری کی وجہ سے رعایت نہیں کروں گا اور نہ مسلمانوں کی خیر خواہی کرنے میں کوتاہی کروں گا۔[1]

---

[1] ایضاً ۲۹۵

اگر حضرت علیؓ کو حضرت عبدالرحمنؓ کی امانت، دیانت اور خلوص پر پختہ یقین نہ ہوتا اور بال برابر بھی شک ہوتا تو ان کے ساتھ تعاون اور ان کی حمایت کا پختہ عہد نہ فرماتے۔[۱]

طریقۂ انتخاب

حضرت عبدالرحمنؓ کی دست برداری کے بعد اب میدان میں کل چار امیدوار رہ گئے ان میں حضرت عبدالرحمنؓ کو یہ تحقیق کرنا تھا کہ کس کو اکثریت کی حمایت حاصل ہے یا یوں کہہ لیجئے کہ کس کے حق میں ووٹ زیادہ ہیں۔

اس کے لئے انھوں نے تنہائی میں حضرت علیؓ سے کہا کہ بلا شبہ اسلام کے لئے آپ کی بہت خدمات ہیں اور آپ خود کو سب سے زیادہ مستحق خلافت بھی سمجھتے ہیں تاہم اگر آپ کو خلافت نہ ملے تو پھر آپ کس کو زیادہ حق دار سمجھتے ہیں۔ انھوں نے کہا "حضرت عثمانؓ کو۔"

اسی سوال کا تنہائی میں حضرت عثمان نے یہ جواب دیا کہ وہ حضرت علیؓ کو حق دار سمجھتے ہیں۔ جب یہی سوال حضرت زبیرؓ اور سعدؓ سے کیا گیا تو انھوں نے حضرت عثمانؓ کا نام لیا۔[۲]

اس روایت کی رو سے اب ووٹوں کا شمار یوں کیا جا سکتا ہے کہ ہر ایک کا ایک ووٹ تو اپنے اپنے حق میں مان لیا جائے گا اس لئے اس کا شمار نہ کیا جائے۔ اب دوسرے نمبر کے ترجیحی ووٹ رہ گئے۔

حضرت علیؓ، حضرت زبیرؓ اور حضرت سعدؓ کے تین ترجیحی ووٹ حضرت عثمانؓ کے حق میں گئے اور صرف حضرت عثمانؓ کا ایک ووٹ حضرت علیؓ کے حق میں گیا۔

اس اعتبار سے مجلس شوریٰ کی اکثریت حضرت عثمانؓ کے حق میں تھی اور یہی عبدالرحمنؓ معلوم کرنا چاہتے تھے۔ ظاہر ہے انھیں بھی اکثریت کے رجحان پر فیصلہ کرنا تھا، اب بات واضح ہو چکی تھی۔ فرض کیجئے اگر وہ اپنا ووٹ حضرت علیؓ کے حق میں استعمال کر بھی لیتے تو حضرت علیؓ کے حق میں دو اور عثمانؓ کے حق میں تین رہتے۔ یہاں تک کہ اگر حضرت عبداللہ بن عمرؓ بھی عبدالرحمن بن عوفؓ کا ساتھ دیتے ہوئے حضرت علیؓ کے حق میں ووٹ دے دیتے تو بھی دونوں کے ووٹ برابر ہو جاتے اور

---

[۱] اب بھی اگر کوئی بد باطن حضرت عبدالرحمنؓ کی نیک نیتی پر شبہ کرتا ہے تو کرتا رہے وہ حضرت علیؓ سے زیادہ معاملہ فہم نہیں ہو سکتا۔ [۲] ایضاً ۲۹۵ - ۲۹۶

اس صورت میں فیصلہ نہیں ہو سکتا تھا۔

اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰن نے دائرہ کو ذرا وسیع کیا اور مجلس سے باہر لوگوں کی رائے معلوم کرنا چاہی چنانچہ طبری (۲۹۶) کا بیان ہے:

حضرت عبدالرحمٰن بن عوفؓ ان راتوں میں گشت کرتے رہے۔ وہ صحابۂ کرام اور ان سپہ سالاروں اور معزز افراد سے ملاقاتیں کرتے رہے جو اس وقت مدینۂ منورہ میں موجود تھے اور ان سے (خلیفہ کے انتخاب کے بارے میں) مشورہ کرتے رہے۔ وہ تنہائی میں جس کسی سے ملے اس نے یا تو حضرت عثمان (کے خلیفہ ہونے) کی تائید کی، یا حضرت علیؓ کے حق میں رائے دی۔ چنانچہ عبدالرحمٰنؓ نے خود حضرات علیؓ و عثمانؓ سے کہا کہ میں نے دوسرے لوگوں سے معلوم کیا تو انھوں نے تم دونوں کے علاوہ کوئی تیسرا نام نہیں پیش کیا۔ پھر مجمع کو خطاب کر کے بھی یہی بات دہرائی کہ تم ان دو میں سے ایک کے حامی نظر آتے ہو یعنی کچھ علیؓ کے کچھ عثمانؓ کے۔ لیکن اس تحقیق سے یہ بات بھی واضح ہو گئی کہ مسلمانوں کی اکثریت حضرت عثمان کو ترجیح دے رہی ہے۔

اپنے فیصلہ کا اعلان کرنے سے پہلے عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے حضرت علیؓ سے سوال کیا:

"اے علیؓ! کیا تم میرے سامنے کتاب اللہ، سنت نبویؐ اور حضرات ابوبکرؓ و عمرؓ کے طریقے پر چلنے کا عہد کرتے ہو؟ انھوں نے کہا: "نہیں۔ بلکہ میں اپنی طاقت اور استطاعت کے مطابق عمل کروں گا۔"

اسی سوال کے جواب میں حضرت عثمانؓ نے کہا: "ہاں"

اس کے بعد مسجد نبوی میں عام مسلمین کا اجتماع ہوا، اس میں بھی حضرت عبدالرحمٰنؓ نے دونوں حضرات کے سامنے اس سوال کو دہرایا اور دونوں نے یہی جواب دیا۔ اس کے بعد حضرت عبدالرحمٰنؓ نے حضرت عثمانؓ کے ہاتھ پر بیعت کر لی اور پھر سب نے بیعت کی[1] یہ تیسرا اور مقررہ مدت کا آخری دن تھا۔ اسی دن طلحہؓ بھی آ گئے، معلوم ہوا کہ لوگوں نے بیعت کر لی ہے تو انھوں نے بھی اختلاف نہیں کیا اور بیعت کر لی[2]

اس طرح امت مسلمہ اختلافات، خانہ جنگی اور باہمی خونریزیوں سے بچ گئی۔

اس طریقہ کی جامعیت

اس میں شک نہیں کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا خلیفہ نامزد نہیں کیا تھا لیکن صحابہؓ پر یہ بات

[1] طبری ۳۰۸۰-۳۰۹، ۳۱۰ [2] طبری ۳۰۱

بھی پوشیدہ نہیں تھی کہ آپ کا رجحان کس کی طرف تھا۔ یوں تو اس سلسلہ میں بہت سی روایات نقل کی گئی ہیں لیکن بخاری کی یہ حدیث کہ: آپ عبد اللہ بن ابو بکر کو بلا کر حضرت ابو بکرؓ کی خلافت کا فرمان لکھوانا چاہتے تھے پھر آپ نے ضروری نہیں سمجھا اور فرمایا کہ خداوند تعالیٰ اور اہل اسلام ابو بکر کے سوا کسی کو پسند نہ کریں گے[1] خاص طور پر قابل توجہ ہے۔ پھر آخری ایام میں باصرار صدیق اکبرؓ ہی کو امام بنایا۔ ان باتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک اعتبار سے آپ نے اپنا جانشین مقرر بھی فرما دیا لیکن بالکل واضح طور پر نہیں۔ اس میں بے شمار حکمتیں تھیں۔ ایک تو یہ کہ اس وقت کے ماحول میں صدیق اکبرؓ افضل ترین صحابی تھے اور ان کی موجودگی میں کسی دوسرے کے انتخاب کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا تھا۔

دوسری بات یہ کہ آپ کو بذریعہ وحی اس کا علم حاصل تھا کہ کون آپ کا جانشین ہوگا۔ یہ حکمت بھی ہو سکتی ہے کہ اگر آپ بالکل واضح الفاظ میں اپنا خلیفہ نامزد فرما دیتے تو پھر اختلاف رائے کے سنگین نتائج نکل سکتے تھے۔ نیز اپنا جانشین مقرر کرنا سنت بن جاتا جس کا غلط استعمال ہو سکتا تھا۔

حضرت صدیق اکبرؓ کی وفات کے وقت بھی صورتِ حال کچھ ایسی ہی تھی۔ اس وقت فاروق اعظمؓ کی شخصیت سب میں نمایاں تھی۔ یہاں صدیق اکبرؓ کو مستقبل کے بارے میں یقینی علم نہیں تھا۔ امکان اس بات کا بھی تھا فاروق اعظمؓ کے بارے میں کچھ لوگ اختلاف کرتے، یا خود حضرت فاروقؓ خلافت سے انکار کر کے الگ ہو جاتے اور پھر دنیائے اسلام ایک بہترین شخص کی خدمات سے محروم ہو جاتی اس لئے فاروق اعظمؓ کو نامزد کر دینا مناسب اور ضروری سمجھا گیا۔

فاروق اعظم کے زمانے میں حالات بدل گئے تھے۔ اگرچہ متعدد صحابہ موجود تھے جن میں خلافت کی اہلیت تھی لیکن اول تو فاروق اعظمؓ ساری ذمہ داری اپنے سر نہیں لینا چاہتے تھے۔ وحی کا سلسلہ منقطع ہو چکا تھا، پھر بھی انھوں نے دونوں طریقوں کو جمع کر دیا۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی پیروی میں نامزد بھی نہیں کیا اور صدیق اکبرؓ کی اتباع کرتے ہوئے نامزد بھی کر دیا لیکن ایک فرد کو نہیں ایک مختصر جماعت کو — یہ صورت دونوں طریقوں کی جامع تھی۔ اس وقت کے حالات اس کا تقاضا کر رہے تھے۔ اس وقت ایک سے زیادہ ایسے اشخاص موجود تھے جن میں خلافت کی اہلیت تھی، اور جو اپنی سیرت، تقویٰ اور خدمات کی بنا پر مسلمانوں کی حمایت حاصل کر سکتے تھے۔ اگر ان سب کو آزاد چھوڑ دیا جاتا کہ آپس میں جس طرح ہو سکے معاملہ طے کر لیں تو اختلاف اور تصادم کا اندیشہ تھا۔ اس کا اندازہ اسی

---

[1] ملاحظہ ہو، شبلی، سیرت النبی، ج۲، حاشیہ زیریں، ۱۲۶۔ اس مضمون کی دیگر روایات حضرت شاہ ولی اللہؒ نے ازالۃ الخفا میں جمع کر دی ہیں۔

لگایا جاسکتا ہے کہ حضرت فاروق اعظم کی تدفین کو ابھی تین دن نہیں گزرے ہیں، خلیفہ کے انتخاب کا معاملہ مجلس شوریٰ کے سپرد ہے، کسی کو مداخلت کی اجازت نہیں، عبدالرحمٰن ابن عوف اپنا فیصلہ سنانے کے لئے موجود ہیں اور ابھی اتنا ہی کہہ پائے ہیں کہ :۔

"اے لوگو! باہر آئے ہوئے لوگ اپنے شہروں کی طرف واپس ہونا چاہتے ہیں مگر وہ یہ جاننا چاہتے ہیں کہ ان کا امیر (خلیفہ) کون ہوگا؟" ــــ کہ سعید بن زیدؓ بولے "ہم آپ کو اس کا حقدار سمجھتے ہیں"۔ عبدالرحمٰن بن عوفؓ نے کہا: تم کسی دوسرے کا نام پیش کرو۔ حضرت عمارؓ نے حضرت علیؓ کا نام پیش کیا، مقدادؓ نے ان کی تائید کی۔ ابن ابی سرح نے حضرت عثمانؓ کا نام تجویز کیا، عبداللہ بن ابی ربیع نے ان کی تائید کی۔ اور پھر ان حامیوں میں تکرار اور تلخ کلامی ہونے لگی بنی ہاشم اور بنی امیہ آپس میں الجھنے لگے۔ قریب تھا کہ حالات بگڑ جاتے کہ اتنے میں سعد بن ابی وقاصؓ نے کہا:

"اے عبدالرحمٰن! آپ جلد فیصلہ کریں اس سے پہلے کہ لوگ فتنہ وفساد میں مبتلا ہوں"۔ انھوں نے کہا: "میں نے خوب غور وفکر کیا ہے اور لوگوں سے مشورہ بھی کر لیا ہے۔ اس لئے تم لوگ دخل نہ دو"۔ اور پھر نام کا اعلان کر کے اس فتنہ کو دبا دیا[1]۔

کیا یہ طریقۂ انتخاب جمہوریت کے منافی ہے؟

جمہوریت میں حزب مخالف کا وجود نہ صرف یہ کہ تسلیم کیا جاتا ہے بلکہ اس کے وجود کو جمہوریت کی روح تصور کیا جاتا ہے لیکن فاروق اعظمؓ کا رویہ اس معاملہ میں سخت نظر آتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ جب اسلام جمہوریت کا علمبردار ہے تو کیا یہ رویہ جمہوریت کے منافی نہیں ہے۔

اس کا جواب یہ ہے کہ جہاں تک اختلاف رائے کا تعلق ہے اسلام نے کبھی اس کو ناجائز نہیں کہا بشرطیکہ نیک نیتی کے ساتھ ہو۔ تاریخ کے صفحات شاہد ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے عہد مبارک اور خلفائے راشدین کے زمانہ میں بھی اختلاف رائے ہوتا رہا اور اس پر کبھی پابندی نہیں لگائی گئی۔ البتہ اسلام نے اس بات کی اجازت نہیں دی کہ اختلاف رائے کو بنیاد بنا کر امت مسلمہ کے ٹکڑے ٹکڑے کر دیے جائیں، اور اس کے لیڈروں کے درمیان اقتدار کی کشمکش برپا ہو جائے۔

یہی وہ مذموم اختلاف ہے جس کی حضرت فاروق اعظمؓ نے اجازت نہیں دی، اور اس رجحان کو روکنے کی ہر ممکن کوشش کی۔

---

[1] طبری، ۲۹۸ ـــ ۲۹۹

عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل
(شرعی قوانین کی روشنی میں)

جناب ظفر الاسلام ایم۔اے

ہندوستان کے مسلم سلاطین وملوک کی بابت یہ کہنا تو خلاف واقعہ ہوگا کہ وہ اسلام کے نمائندے، اوامر ونواہی کے پوری طرح پابند اور ریاست وحکومت کے دائرے میں اسلامی قوانین پر مکمل طور سے عمل پیرا تھے لیکن اس حقیقت سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ ان کے یہاں عام طور پر شریعت کا احترام اور شرعی قوانین کا پاس ولحاظ پایا جاتا تھا۔ ان کی شخصی وعوامی زندگی گو صحیح معنوں میں ایک مسلم فرماں روا کی زندگی کی عکاس نہ تھی لیکن اسلامی اقدار کے فروغ اور اسلامی تہذیب وتمدن کی ترقی کے لئے انھوں نے شعوری یا غیر شعوری طور پر جو خدمات انجام دیں انھیں نظر انداز بھی نہیں کیا جا سکتا، بالخصوص ان سلاطین کا عہد حکومت کافی اہم اور قابل قدر ہے جن کے بارے میں تاریخی شواہد سے یہ ثابت ہے کہ انھوں نے اسلامی تعلیمات پر عمل پیرا ہونے، غیر اسلامی رسوم ورواج کو مٹانے اور نظم ونسق وشریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی نمایاں کوشش کی۔ اس نقطۂ نظر سے دہلی عہد سلطنت (۱۲۰۶-۱۵۲۶) کا جائزہ لیا جائے تو فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱-۱۳۸۸) کا نام سر فہرست نظر آتا ہے۔

سلاطین دہلی میں فیروز شاہ کی شخصیت اس لحاظ سے سب سے زیادہ نمایاں ہے کہ وہ صرف شخصی زندگی میں مذہب کے احترام اور مذہبی تقاضوں کی تکمیل کا قائل نہ تھا بلکہ سیاست وحکومت کے مختلف شعبہ جات میں بھی وہ شرعی قوانین کو نافذ العمل دیکھنا چاہتا تھا۔ مشہور معاصر مورخ برنی کے خیال میں مسلمانوں کے حقوق کی ادائیگی اور احکام شرعی کے نفاذ میں فیروز شاہ ایک بے مثال سلطان تھا[1] اور اسی دور کے دوسرے مورخ شمس سراج عفیف نے اسی حقیقت کا اعتراف

---

[1] ضیاء الدین برنی کے اپنے الفاظ میں "نوشتہ است ومی نویسد من ہمچو سلطان العہد والزماں فیروز شاہ سلطان (اگلے صفحہ پر)

اس انداز میں کیا ہے کہ فیروز شاہ نے شریعت کو رہنما بناتے ہوئے مشروعات کو نافذ کرنے اور غیر مشروعات کو ختم کرنے کے لئے عملی اقدام کئے۔[1] خود فیروز شاہ نے اپنے رسالے "فتوحات فیروز شاہی"[3] میں اپنے عہد کے کارناموں میں سب سے زیادہ اس پہلو کو نمایاں کیا ہے کہ نظم و نسق کے مختلف شعبوں میں شریعت کے خلاف جو آئین و دستور رائج تھے ان کو ختم کرکے اسلامی قوانین نافذ کئے گئے، ملحدانہ تحریکات کا سد باب کیا گیا اور مخرب اخلاق رسوم و رواج پر پابندی عائد کی گئی تاکہ اسلامی روایات کو فروغ حاصل ہو اور مذہبی و اخلاقی قدروں کی جڑیں مضبوط ہوں۔ مزید براں مذہبی علوم و فنون بالخصوص فقہ اسلامی کی نشر و اشاعت کے لئے فیروز شاہ نے جو کارنامے انجام دیئے[4] وہ خود شرعی قوانین کے نفاذ کے لئے اس کی سنجیدہ کوششوں کا حصہ تھے۔

شرعی قوانین کی روشنی میں فیروز شاہ نے نظم و نسق کے مختلف شعبوں میں جو اصلاحات کیں اس کا سب سے زیادہ اثر شعبہ محاصل پر مترتب ہوا۔ نظام محاصل میں فیروز شاہ کی اصلاحات کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: ۔

در اعطاء حقوق مسلمانان و اتمام احکام شرع محمدی بادشاہی دیگر ندیدہ ام" (تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۶۲ء، ص ۵۶۱ نیز دیکھئے ص ۵۴۸) [2] شمس سراج عفیف "تاریخ فیروز شاہی" کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۹۸، ۹۹، ۲۷۳ [3] "فتوحات فیروز شاہی" فیروز شاہ کے کارناموں کا ایک مختصر و جامع ریکارڈ ہے جسے خود سلطان نے مرتب کیا تھا، اصلاً اس کا پورا متن عام اشتہار کے لئے "مسجد خاص" کے منارہ پر کندہ کیا گیا تھا بعد میں اسے ایک رسالہ کی صورت میں محفوظ کیا گیا۔ یہ رسالہ پروفیسر عبد الرشید کی تصحیح کے ساتھ شعبۂ تاریخ مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ سے ۱۹۵۴ء میں شائع ہو چکا ہے۔ [4] فیروز شاہ بذات خود فقہی علوم کا ماہر تھا اور ان کی ترویج و ترقی میں بھی اس نے غیر معمولی دلچسپی دکھائی اس کے عہد میں فقہ کی متعدد تالیفات وجود میں آئیں، ان میں اہم و قابل ذکر فتاوائے تاتارخانی اور فتاوائے فیروز شاہی ہیں۔ (عفیف، ص ۱۶۹، ۳۹۲، برنی، ص ۵۶۲، ۵۶۳، ۵۵۹، تفصیل کے لئے ملاحظہ کیجئے ریاست علی خاں ندوی "کچھ فتاوائے تاتارخانی کے بارے میں"، معارف (اعظم گڑھ) جلد ۵۹، شمارہ ۳، ۱۹۴۷ء، ص ۱۶۵ - ۱۸۰ اور راقم السطور کا مضمون "فتاوائے فیروز شاہی اور عصری مسائل" برہان (دہلی) جلد ۹۱، شمارہ ۱-۲ جولائی و اگست ۱۹۸۳ء، ص ۲۱ - ۳۶، ۲۰ - ۲۴

(الف) شریعت کے متعینہ محاصل کا نفاذ اور ان کی تحدید و تحصیل میں شرعی اصول و ضوابط کی پابندی۔

(ب) پہلے سے رائج غیر شرعی محاصل کی ممانعت اور علماء کے مشورے سے بعض نئے محاصل کا اضافہ۔

فتوحات فیروز شاہی اور سیرت فیروز شاہی[1] دونوں کے بیانات سے یہ واضح ہوتا ہے کہ فیروز شاہ نے عمال (محصلین) اور دیگر افسران شعبہ کے نام یہ عام حکم جاری کیا تھا کہ بیت المال میں صرف انھیں محاصل کی آمدنی داخل کی جائے جن کی شریعت نے اجازت دی ہے اور ان محاصل کو قطعاً بیت المال کی آمدنی کا ذریعہ نہ بنایا جائے جو شریعت سے ثابت نہیں ہیں۔ ان مآخذ میں شریعت کے متعینہ محاصل میں زکوٰۃ، خراج، جزیہ، خمس غنائم و معادن، عشور و ترکات (غیر موروثہ) کو شامل کیا گیا ہے[2]۔

اس میں شبہ نہیں کہ فیروز شاہ سے قبل دیگر سلاطین کے دور میں ان میں سے اکثر محاصل کا ذکر ملتا ہے لیکن سلطان کی جانب سے شریعت کی روشنی میں حکومت کے ذرائع آمدنی کا تعین اور اس کے نفاذ پر زور پہلی بار فیروز شاہ کے عہد میں نظر آتا ہے۔ ان محاصل میں سے جن کی تشخیص و تحصیل سے متعلق فیروز شاہ کے ضوابط یا اصلاحی اقدامات معاصر

---

[1] سیرت فیروز شاہی عہد فیروز شاہی کے اہم تاریخی ماخذوں میں سے ہے۔ اس کے مصنف غیر معروف ہیں لیکن دیباچہ میں مصنف نے بغیر نام ظاہر کئے یہ صراحت کی ہے کہ خود سلطان نے اس کتاب کو لکھوایا تھا۔ فیروز شاہ کے دور کے سیاسی و تمدنی کارناموں پر روشنی ڈالنے کے علاوہ یہ کتاب شرعی قوانین کے نفاذ کے لیے سلطان کی کوششوں کا مفصل جائزہ بھی پیش کرتی ہے۔ اس کا ایک مخطوطہ اورینٹل پبلک لائبریری بانکی پور (پٹنہ) میں محفوظ ہے اور اسی کی ایک نقل مولانا آزاد لائبریری (یونیورسٹی کلکشن، مدرسیہ اخبار، علا) مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ میں دستیاب ہے۔ [2] فتوحات فیروز شاہی، محولہ بالا ص ۶ سیرت فیروز شاہی، محولہ بالا ص ۱۲۲، موخر الذکر ماخذ میں ذرائع آمدنی میں شریعت کی پابندی کے ساتھ مصارف میں بھی شرعی اصول پر عمل کی ہدایت کا ذکر ہے۔

تاریخوں میں مذکور ہیں وہ ہیں خراج، مال غنیمت میں بیت المال کا حصہ اور جزیہ۔

اس دور میں خراج کی تشخیص یا اس کی مقدار کی تعیین کے دو طریقے رائج تھے۔ ایک تھا اصل پیداوار سے حکومت کے متعینہ حصہ کو الگ کر لینا اور دوسرا زمین کی پیدائش اور اس کی پیداوار کے تخمینہ کی روشنی میں حکومت کے مطالبہ کی تعیین[1] فیروز شاہ کے دور میں ان میں سے کون سا طریقہ معمول بہ تھا اس کے بارے میں معاصر مورخین کے بیانات سے دو متضاد صورتیں سامنے آتی ہیں۔ برنی نے پہلے طریقہ کے اختیار کرنے کا ذکر کیا ہے[2]۔ جب کہ عفیف کے بیان سے دوسرے طریقہ پر عمل درآمد ظاہر ہوتا ہے[3]۔ لیکن اگر کسانوں (مزارعان) کے تئیں فیروز شاہ کی عام پالیسی (ان کی آسودگی و خوش حالی کے لئے کوشش[4]) کو مدنظر رکھا جائے تو برنی کا بیان زیادہ قابل اعتبار معلوم ہوتا ہے اس لئے کہ اصل پیداوار کے مطابق خراج کی تحصیل میں کسانوں کی بہبود کے پہلو زیادہ نمایاں ہیں، بہر حال طریقہ تشخیص سے متعلق اس اختلافی بیان کے باوجود مورخین کا عام طور پر اس پر اتفاق ہے کہ فیروز شاہ نے خراج کی تعیین میں محض قیاس آرائی پر اعتماد کرنے حکومت کے متعینہ مطالبہ سے تجاوز کرنے اور اس طرح کی دیگر بے ضابطگیوں کو ممنوع قرار دیا تھا جو سابق دور میں پائی جاتی تھیں[5]۔ جہاں تک خراج کے تحت وصول کی جانے والی پیداوار یا نقد رقم کی مقدار کا تعلق ہے اس کی صراحت نہیں ملتی، البتہ فیروز شاہ کا یہ عام اصول تاریخی ماخذ سے ثابت ہے کہ کاشتکار پر خراج کی وہ مقدار عائد کی جائے جسے؟

---

[1] فقہ کی اصطلاح میں پہلے کو "خراج مقاسمہ" اور دوسرے کو 'خراج موظف' کہا جاتا ہے [2] برنی ص ۵۷۴ [3] عفیف، ص ۹۴ [4] مثال کے طور پر سلطان کی جانب سے تقاوی کی سابق رقموں (جو کسانوں پر واجب الادا تھیں) کو معاف کرنا (عفیف ص ۹۲) آبپاشی کی سہولتیں بہم پہونچانا اور خود ان سے متعلق بہت سے غیر شرعی محاصل پر پابندی عائد کرنا (موخر الذکر دونوں مثالوں کی تفصیلات آگے آرہی ہیں) [5] برنی، ص ۵۷۴، عفیف نے یہ شہادت پیش کی ہے کہ فیروز شاہ نے خراج کی تشخیص کے لئے خواجہ حسام الدین جنید کو مقرر کیا تھا انہوں نے چھ سال تک ملک کے مختلف علاقوں کا دورہ کیا اور اپنے جائزے کی روشنی میں اس کام کو انجام دیا (تاریخ فیروز شاہی، ص ۹۴)

بلا کسی مشقت و پریشانی کے ادا کر سکیں[1] اس سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ خراج کی یکساں مقدار تمام علاقوں پر لاگو نہ تھی بلکہ زمین کی زرخیزی اور کاشتکار کے حالات کے مطابق اس کا تعین ہوتا تھا۔ ویسے فیروز شاہ کے ماقبل دور میں پیداوار کا پانچواں حصہ خراج کا عام معیار تھا، زیادہ قرین قیاس یہی معلوم ہوتا ہے کہ فیروز شاہ کے دور میں یہ عام معیار باقی رہا ہوگا اور بعض مخصوص حالات میں اس میں کمی و بیشی عمل میں آئی ہوگی۔

شرعی قانون کے مطابق مالِ غنیمت کا ⅘ حصہ شرکارِ جنگ کا حق ہوتا ہے اور بیت المال صرف ⅕ (خمس) کا حقدار ہوتا ہے، لیکن فیروز شاہ کے بیان سے یہ صاف طور پر ظاہر ہوتا ہے کہ ان کے عہد سے پہلے اس شرعی تناسب کے برخلاف مالِ غنیمت کا ⅘ حصہ بیت المال کے لئے مخصوص کر لیا جاتا تھا اور غانمین میں صرف ⅕ تقسیم کیا جاتا تھا[2]۔ شرعی قانون کی یہ خلاف ورزی کس سلطان کے دور میں شروع ہوئی اس کی وضاحت نہیں ملتی۔ البتہ کم از کم سلطان التمش (۱۲۱۰ - ۱۲۳۵) کی بابت یہ تاریخی ثبوت موجود ہے کہ اس کے دور میں مالِ غنیمت کی تقسیم میں شرعی تناسب برقرار رہا[3]۔ بہرحال فیروز شاہ نے اس غیر شرعی تقسیم کی ممانعت کی اور یہ حکم جاری کیا کہ غنائم کا ⅕ حصہ بیت المال میں داخل کیا جائے اور باقی ⅘ غانمین کو دیا جائے[4]۔ اس حکم پر عمل درآمد کی مزید تاکید جاج نگر کی مہم میں کامیابی

---

[1] برنی نے ان الفاظ میں اپنے تاثرات کو بیان کیا ہے "واز محصول معاملتی کہ رعایا از دل و جان بے کراہتی و مشقتی و شدتی ادا تواند کفایت کردند و مزارعان کہ خازنان بیت المال مسلمانان اند غنی و خشونتی در میان نیاوردند" (تاریخ فیروز شاہی) نیز دیکھئے معین الدین ماہرو، انشاء ماہرو، تصحیح پروفیسر شیخ عبدالرشید لاہور ۱۹۶۵ء، مکتوب نمبر ۳۰ ص ۷، [2] فتوحات فیروز شاہی، ص ۶، [3] سلطان التمش کے ہمعصر مورخ اور اس دور کے مشہور فقیہ قاضی منہاج السراج نے ذکر کیا ہے کہ سلطان التمش کے عہد میں کالنجر کی فتح کے بعد جو مالِ غنیمت حاصل ہوا، اس کا پانچواں حصہ سلطنت کے خزانہ میں داخل کیا گیا (طبقات ناصری تصحیح عبدالحی حبیبی کابل ۱۹۶۴ء جلد دوم ص ۶۲) [4] فتوحات فیروز شاہی [5] سیرت فیروز شاہی، ص ۱۲۵-۱۲۶، شیخ نورالحق، زبدۃ التواریخ، روٹو گراف (مخطوطہ برٹش میوزیم) ص ۱۸۱ ریسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ورق ۹۶ الف

کے بعد اس ہدایت میں ملتی ہے "چوں غنائم بہ بلاد اسلام برسد بحکم خدا بر شریعت مصطفی ؐ قسمت شود"[۱] (جب مال غنیمت بلاد اسلام میں پہنچے تو حکم خداوندی اور شریعت مصطفوی کے مطابق اس کی تقسیم کی جائے)

اسلام کے نظام محاصل میں جزیہ اس ٹیکس کو کہتے ہیں جو ذمیوں سے انھیں فوجی خدمت سے مستثنیٰ رکھنے کے سبب اور ان کی جان و مال کے تحفظ کے عوض وصول کیا جائے۔ اسلامی قانون کے اعتبار سے یہ ٹیکس صرف انھیں ذمیوں پر عائد کیا جائے گا جو فوجی خدمت کے قابل ہوں اور ادائیگی کی وسعت رکھتے ہوں، اور اس کی شرح ادائیگی ذمیوں کی مالی حالت کے اعتبار سے مختلف ہوگی[۲]۔ ہندوستان میں قانون جزیہ کا نفاذ سب سے پہلے محمد بن قاسم کے دور میں شروع ہوا۔ اس نے سندھ کی فتح کے بعد وہاں کے ہندوؤں کو ذمی کی حیثیت سے تسلیم کیا اور جزیہ کی عام شرح کے مطابق امیر، متوسط اور ادنیٰ طبقہ پر بالترتیب ۴۸، ۲۴ اور ۱۲ درہم عائد کئے[۳] لیکن ہندوستان میں مسلمانوں کی باقاعدہ حکومت کے قیام کے بعد اس ٹیکس اور اس کی تحصیل کے طریقوں کا ذکر بہت کم ملتا ہے، مزید برآں بعض تاریخی ماخذ میں لفظ "جزیہ" عام ٹیکس، خراج[۴] یا باج[۵] کے معنی میں استعمال کیا گیا ہے جس کی وجہ سے اس کی نوعیت غیر واضح ہو کر رہ گئی ہے۔ تاہم فیروز شاہ کے دور میں اس محصول سے متعلق جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اس نے اسلامی قانون کے مطابق

---

[۱] انشاء ماہرو، مجربالامکتوب ۳۲، صفحہ ۴۲، ۴۳

[۲] جزیہ سے مستثنیٰ لوگوں کے زمرہ میں عورتیں، بچے، اندھے، اپاہج، از کار رفتہ بوڑھے، نادار و مساکین، معابد کے خدام اور رہبان شامل ہیں۔ تفصیل کے لئے دیکھئے ابو یوسف، کتاب الخراج، مطبوعہ امیریہ مصر ۱۳۰۲ھ، صفحہ ۷۰؛ ابوالحسن علی الماوردی، الاحکام السلطانیہ، مصر ۱۹۰۹ء، صفحہ ۱۲۰-۱۲۱؛ برہان الدین علی المرغینانی، الہدایہ، لکھنؤ ۱۳۲۶ھ، جلد ثانی صفحہ ۵۷۲ [۳] محمد علی کوفی، چچ نامہ (انگریزی ترجمہ قلیچ بیگ) ادارہ ادبیات دلی، ۱۹۸۰ء، صفحہ ۱۶۴-۱۶۵ [۴] عبدالحمید محرر غزنوی، دستور الالباب فی علم الحساب، روٹوگراف (مخطوطہ رضا لائبریری رامپور) ورق ۱۷۵، لیسرچ لائبریری شعبۂ تاریخ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ، ورق ۱۲۵ الف؛ امیر حسن سجزی فوائد الفواد، نولکشور، ۱۳۰۲ھ، صفحہ ۱۲۵-۱۲۶ [۵] امیر خسرو، قرآن السعدین، علی گڑھ ۱۹۱۸ء، صفحہ ۲۵

اسے نافذ کرنے کی کوشش کی[1] اور اس کی شرح عام روایتی انداز سے ہٹ کر رائج الوقت سکہ کے مطابق امیر، متوسط اور ادنیٰ درجے کے ذمیوں کے لئے بالترتیب ۴۰، ۲۰ اور ۱۰ ٹنکہ متعین کیا[2] جزیہ کے سلسلہ میں فیروز شاہ کا ایک اہم اقدام یہ بھی تھا کہ اس نے برہمنوں کو بھی اس کی ادائیگی کا پابند قرار دیا جو پہلے کے ادوار میں اس سے مستثنیٰ تھے لیکن یہ بات کہ کس سلطان کے عہد میں برہمنوں کو یہ رعایت دی گئی نہ تو معاصر مورخ عفیف (جنہوں نے فیروز شاہ کے دور میں ان پر جزیہ عائد کئے جانے کا ذکر کیا ہے۔) اس کی وضاحت پیش کرسکے اور نہ دیگر مورخین کے بیانات میں اس کا حوالہ ملتا ہے۔ دوسری جانب یہ بھی قابل غور ہے کہ محمد بن قاسم جس نے سب سے پہلے سندھ کے ہندوؤں پر جزیہ نافذ کیا تھا کے دور میں اس طرح کا کوئی استثناء تاریخی ماخذ سے ثابت نہیں ہے جب کہ یہ بخوبی معلوم ہے کہ وہاں کے (مفتوح) باشندوں میں برہمنوں کی بھی خاصی تعداد بھی شامل تھی۔ بہرحال عفیف کے بیان کے مطابق فیروز شاہ نے سابق ادوار میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت پر غور و فکر کے لئے علماء و مشائخ کی ایک مجلس منعقد کی اور یہ خواہش ظاہر کی کہ برہمنوں کو اپنے ہم مذہبوں میں جو مقام حاصل ہے اور عام معاشرہ میں ان کے جو حالات ہیں ان کو مدنظر رکھا جائے۔ حاضرین مجلس نے یہ متفقہ رائے پیش کی کہ شریعت کی رو سے برہمن اس رعایت کے مستحق نہیں ہیں اس لئے ان پر جزیہ عائد کیا جانا چاہئے۔ فیروز شاہ نے اس فیصلہ کی روشنی میں برہمنوں کی استثنائی حیثیت ختم کرکے ان پر جزیہ عائد کیا اور اس اقدام کے خلاف دہلی کے ہندوؤں کے احتجاج کے باوجود اس فیصلہ میں کوئی تبدیلی نہ کی[3]

---

[1] فتوحات فیروز شاہی ص ۶، ۹، ۱۶، سیرت فیروز شاہی ص ۱۱۹، عفیف ص ۳۸۲-۳۸۴، برنی (ص ۵۷۴) نے جزیہ و خراج کی ایک ساتھ تفصیل کا ذکر کیا ہے۔ [2] عفیف ص ۳۸۲-۳۸۴ [3] عفیف (ص ۳۸۲-۳۸۴) کے بیان سے ظاہر ہوتا ہے کہ سلطان کے فیصلہ میں تبدیلی نہ پا کر دہلی کے ہندوؤں نے برہمنوں کی جانب سے جزیہ کی ادائیگی اپنے ذمہ لی اور اس طرح یہ قضیہ تمام ہوا لیکن ایک چیز اس مورخ کی تفصیلات سے ثابت ہوتی ہے وہ یہ کہ فیروز تغلق سے پہلے بھی جزیہ وصول کیا جاتا تھا اور ہندو آبادی اس مفہوم سے مانوس تھی اس لئے کہ دہلی کے ہندو نفس جزیہ کے مخالف نہ تھے بلکہ برہمنوں پر جزیہ عائد کئے جانے کے مخالف تھے۔

البتہ جب برہمنوں کے لئے مقدار جزیہ میں تخفیف کی درخواست کی گئی تو سلطان نے اسے منظور کرتے ہوئے ان کے حق میں یکساں طور پر فی نفر پچاس جیتل والے تنکہ سے دس تنکہ مقرر کیا۔[1]

فیروز شاہ سے قبل برہمنوں کو جزیہ سے کیوں مستثنیٰ کیا گیا، عفیف کی عدم وضاحت کے سبب اس کا قطعی جواب دینا مشکل ہے۔ بظاہر اس کی تاویل بھی کی جا سکتی ہے کہ انھیں خالص مذہبی طبقہ قرار دے کر یا معابد کے خدام میں شامل کر کے جزیہ سے استثناء کا مستحق قرار دیا گیا ہوگا لیکن عہد فیروز شاہی کے علماء کی بابت یہ قطعی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ ان کا فیصلہ اس نکتہ پر مبنی تھا کہ برہمن اپنی سیاسی و سماجی مصروفیات اور معاشی حالات کے لحاظ سے خالص مذہبی طبقہ میں شمار کئے جانے کے قابل نہیں ہیں اور نہ معابد کے ان خدام میں شامل کئے جا سکتے ہیں جن کا گذر بسر نذرانہ و خیرات پر منحصر تھا۔ یہاں اس امر کی وضاحت ضروری ہے کہ فقہاء عام طور پر رہبان اور مذہبی پیشواؤں اور عبادت گاہوں کے خادموں کو جزیہ سے مستثنیٰ قرار دیتے ہیں لیکن اسی کے ساتھ یہ صراحت بھی کرتے ہیں کہ اگر اس طبقہ کے لوگ محض مذہبی امور کی انجام دہی کے لئے وقف نہ ہوں بلکہ معاشرتی زندگی کے دیگر تقاضوں کو بالفعل یا بالقوۃ پورا کرتے ہوں تو یہ جزیہ سے مستثنیٰ نہ کئے جائیں گے، اسی طرح اگر انھیں فراغی حاصل ہو اور ان کا ذریعہ معاش محض خیرات نہ ہو تو بھی یہ جزیہ سے استثناء کے مستحق نہ ہوں گے۔[2]

---

[1] عفیف، ص ۳۸۲۔ ایک معیاری تنکہ ۴۸ جیتل کے برابر ہوتا تھا۔ پچاس جیتل کا تنکہ اس سے کمتر تھا اس کے مطابق جزیہ عائد کرنا برہمنوں کے حق میں ایک مزید رعایت تھی۔ حنفی مسلک کے مطابق مالی اعتبار سے ذمیوں کو تین طبقوں میں تقسیم کر کے ایک متعین تناسب کے ساتھ جزیہ عائد کیا جائے گا۔ شافعی و مالکی فقہا کے نزدیک مقدار جزیہ کی تعیین امام یا سلطان کی صوابدید پر منحصر ہوگی، امام مالک کے نزدیک جزیہ کی کوئی "اقل" یا "اکثر" مقدار نہیں ہے جب کہ امام شافعی کی رائے میں جزیہ ایک دینار سے کم نہیں ہونا چاہئے بہرحال ان دونوں کے نزدیک ذمیوں کی طبقاتی تقسیم ضروری نہیں ہے اور امام اپنی صوابدید کے مطابق تمام ذمی باشندوں پر جزیہ کی یکساں مقدار بھی عائد کر سکتا ہے (الہدایہ جلد ثانی ص ۵۷۰-۵۷۱، الماوردی ص ۱۲۸)

[2] الہدایہ جلد ثانی ص ۵۷۲ ابو یوسف، محولہ بالا ص ۷۲

نظام محاصل میں فیروز شاہ کی اصلاحات کا دوسرا اہم پہلو ان ٹیکسوں کو ممنوع قرار دینا تھا جو اسلام کے معروف محاصل میں شامل نہیں تھے۔ لیکن دہلی سلطنت کے ذرائع آمدنی میں داخل تھے ان میں سے بعض محاصل ممکن ہے مسلم دور حکومت کی پیداوار رہے ہوں لیکن اکثر و بیشتر ہندوستان کی قدیم حکومت کی یادگار تھے[1] فیروز شاہ نے علماء مشائخ و قضاۃ سے ان کی شرعی نوعیت معلوم کی ان کے اس فتویٰ کی روشنی میں کہ یہ تمام غیر مشروع ہیں سلطان نے ان محاصل کی معافی کا اعلان کیا اور ان عمال کو موجب سزا قرار دیا جو ان معاف شدہ ٹیکسوں کی تحصیل کا ذریعہ بنیں[2] عفیف نے فیروز شاہ کے معاف کردہ ٹیکسوں کی تعداد صرف چار بتائی ہے لیکن دیگر ماخذ کی مدد سے ان کی تعداد ۲۹ متعین کی جاسکتی ہے۔ ان کی فہرست[3] پر نظر ڈالنے سے یہ اندازہ ہوتا ہے کہ ان میں زیادہ تر وہ ٹیکس شامل تھے جو شہروں اور قصبوں میں خرید و فروخت کی مختلف اشیاء پر عائد کئے جاتے تھے یا معمولی درجہ کے اہل صنعت و حرفت سے وصول کئے جاتے تھے۔ اسی لئے بعض کتابوں میں ان ٹیکسوں کو مجموعی طور پر "خراج محترفہ" کے نام سے ذکر کیا گیا ہے[4] لیکن ان میں بعض ایسے محاصل بھی تھے جو خالصۃً کسانوں اور دیہات کے لوگوں

---

[1] قدیم ہندوستان کے قانونی و تاریخی ماخذ کی مدد سے اس دور میں عائد کئے جانے والے ٹیکسوں کا موازنہ فیروز شاہ کے معاف کردہ محاصل سے کیا جائے تو دونوں کی مماثلت بخوبی واضح ہو جائے گی اس طرح کا ایک مفید مطالعہ دور جدید کے مورخ اشتیاق حسین قریشی نے پیش کیا ہے، تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو ان کی مشہور کتاب ایڈمنسٹریشن آف سلطنت دہلی، کراچی ۱۹۵۸ء ص ۲۲۶-۲۲۸ [2] فتوحات ص ۵، سیرت فیروز شاہی ص ۱۲۶، عفیف ص ۲۶۸-۲۶۹ فتاوائے فیروز شاہی میں (۲۴۳ ب) ان عمال کو قانوناً شہادت دینے کا نااہل قرار دیا گیا ہے جو غیر شرعی محاصل کی تحصیل میں ملوث ہوں [3] منڈوی برگ، دلالت بازارہا، جزاری، امیری طرب، گل فروشی، جزیہ تنبول، چنگی غلہ، کتابی، نیلگری، ماہی فروشی، ندافی، صابون گری، ریسمان فروشی، روغن گری، نخود بریاں تبازاری، یک یک، قمار خانہ، داد بیگی، کوتوالی، قصابی، کوزہ خشت پزی، کرہی، چرائی، مصادرات، خفرات، دانگانہ، دوری وغیرہ مستقل ان محاصل کی تشریح و توضیح کے لئے دیکھئے اشتیاق حسین قریشی، محولہ بالا، ص ۲۵۷-۲۵۱ اور پروفیسر خلیق احمد نظامی سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، ادارہ ادبیات دلی ۱۹۸۱ء ص ۴۲۱-۴۲۲ [4] انشاء ماہرو، مکتوب ۱۰ نیز دیکھئے دستور الالباب، محولہ بالا، ورق ۲۰ الف، ۲۰ ب، ۲۷ الف، ۲۷ ب

سے تعلق رکھتے تھے مثلاً چرائی (چراگاہ میں جانوروں کے چرانے پر ٹیکس) کری (دیہات کے مکانوں پر ٹیکس) وغیرہ۔ اور کچھ ایسے بھی تھے جو سرکاری کام کاج سے منسلک تھے مثلاً کوتوالی، احتسابی، دادبیگی وغیرہ[1] ان محاصل میں سوائے چند کے باقی تمام کی بابت یہ صراحت نہیں ملتی کہ وہ معاف کئے جانے سے قبل کس شرح کے تحت وصول کئے جاتے تھے اس لئے قطعی طور پر یہ بتانا مشکل ہے کہ فیروز شاہ کے اس اقدام نے دوکانداروں، دستکاروں اور کسانوں کی گراں باری کو کس حد تک کم کیا۔ لیکن اس کا ہلکا سا اندازہ عفیف کے اس بیان سے ملتا ہے کہ غیر شرعی محاصل پر پابندی کی وجہ سے حکومت کو سالانہ تقریباً تیس لاکھ تنکہ کا نقصان ہوتا تھا[2] فیروز شاہی حکومت کی مجموعی آمدنی میں اس کا تناسب متعین کرنے کے لئے یہ ذہن نشین رکھنا ضروری ہے کہ عفیف ہی کی وضاحت کے مطابق اس وقت حکومت کو مختلف محاصل کے ذریعہ سالانہ ۶ کروڑ ۷۵ لاکھ تنکہ کی آمدنی ہوتی تھی[3] بہرحال اس سے قطع نظر کہ غیر شرعی محاصل کی ممانعت نے متعلقہ لوگوں کے بوجھ کو کس حد تک ہلکا کیا اور حکومت پر اس کے کیا اثرات مترتب ہوئے اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ اس اقدام سے غیر شرعی ذرائع آمدنی پر پابندی[4] اور عوام کے مختلف طبقوں کی فلاح و بہبود مقصود تھی لیکن یہ بھی ایک حقیقت ہے جسے نظر انداز نہیں کیا جا سکتا کہ مانعتی احکام کو سختی سے نافذ نہ کرنے کی وجہ سے یا مقامی عملۂ حکومت کے ذاتی منفعت کے سبب ان محاصل کو ختم کرنے کے لئے فیروز شاہ اور دیگر بادشاہوں کی کوشش پوری طرح بارآور نہ ہو سکی۔ اس کا سبب

---

[1] فتوحات فیروز شاہی ص ۵ [2] عفیف ص ۲۷۹ [3] عفیف ص ۲۹۶ [4] یہاں یہ ذکر دلچسپی سے خالی نہ ہوگا کہ فیروز شاہ کے معاصر اور مشہور سہروردی بزرگ سید جلال الدین بخاری المعروف بہ مخدوم جہانیاں جہاں گشت نے ایک سوال کے جواب میں سلاطین و ملوک کے یہاں کھانا کھانا مکروہ قرار دیا تھا اور اس کی اصل وجہ یہ ظاہر کی تھی کہ ان کی حکومت کے ذرائع آمدنی میں غیر شرعی محاصل بھی شامل ہوتے ہیں اس موقع پر موصوف نے اس طرح کے کچھ محاصل کی نشاندہی بھی کی تھی۔ ان محاصل کے نام فہرست میں بھی ملتے ہیں کوئی تعجب نہیں کہ فیروز شاہ ان کے خیالات سے بہت متاثر ہوا ہو اس لئے کہ پتہ چلتا ہے کہ سلطان کو ان بزرگ سے خاص عقیدت تھی تفصیل کے لئے دیکھئے سلاطین دہلی کے مذہبی رجحانات، محمود، ص ۱۲۱-۱۲۲

سے بڑا ثبوت یہ ہے کہ مسلم دورِ حکومت [illegible] بار اس طرح کے ٹیکسوں کے معاف کئے جانے کا ذکر ملتا ہے۔ گرچہ مختلف بادشاہوں کے عہد میں یہ معاف شدہ ٹیکس مختلف ناموں سے موسوم کئے گئے ہیں لیکن مجموعی طور پر ان کی نوعیت میں کافی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔

فیروز شاہ کے نظامِ محاصل کا ایک دلچسپ پہلو یہ بھی ہے کہ ایک جانب اس نے شریعت کے مسلمہ و مقررہ محاصل کے علاوہ باقی تمام پر پابندی عائد کی دوسری جانب علماء کے مشورے سے بعض نئے محاصل عائد کئے اور اس طرح فقہ اسلامی کے اجتہادی پہلو کو نمایاں کیا۔ فیروز شاہ نے رفاہِ عام کے بہت سے کام انجام دیئے تھے متعدد نہروں کی تعمیر[۱] انھیں کاموں کا ایک حصہ تھی۔ نئے آباد شدہ شہروں میں پانی کی سپلائی کے علاوہ یہ نہریں آبپاشی کے لئے بھی بہت مفید ثابت ہوئیں، معاصر مورخین کے بیان کے مطابق ان کی وجہ سے مزروعہ آراضی کی پیداوار میں کافی اضافہ ہوا اور بنجر و بیکار زمینوں کو قابلِ کاشت بنانے میں بھی مدد ملی[۲]۔ فیروز شاہ نے ان نہروں کے ذریعہ آبپاشی کرنے پر کچھ محصول عائد کرنا چاہا اور اس کے لئے علماء و قضاۃ سے مشورہ طلب کیا۔ انھوں نے متفقہ طور پر یہ فیصلہ دیا کہ نہروں کی کھدائی میں مال صرف کرنے والا آبپاشی کی سہولت اٹھانے والوں

۱۔ فیروز شاہ کے دور میں تعمیر کی جانے والی بہت سی نہروں میں رفع خانی اور راجیواہ نام کی دو نہریں خاص طور سے قابلِ ذکر ہیں پہلی دریائے ستلج سے نکالی گئی تھی اور اس کی لمبائی ۴۸ کوس (تقریباً ۱۶۰ میل) تھی اور دوسری جمنا سے اور یہ دونوں دلی کے قریب فیروز شاہ کے آباد کردہ نئے شہروں فیروز آباد (موجودہ فیروز شاہ کوٹلہ) و حصار فیروزہ سے منسلک تھیں۔ اس موضوع پر تفصیلات کے لئے دیکھئے برنی ص ۵۶۷، عفیف [illegible] ۲۱-۱، یحییٰ بن احمد سرہندی "تاریخ مبارک شاہی" کلکتہ ۱۹۳۱ء، ص ۱۲۵-۱۲۶، ۱۳۰، [illegible] قاسم ہندو شاہ فرشتہ "تاریخ فرشتہ" نولکشور، جزو اول ص ۱۴۶

۲۔ فتاوائے فیروز شاہی (۲۰۴ ب) میں سرکاری مصارف سے نہروں کی تعمیر پر بعض سوالات و جوابات منقول ہیں۔ ۳۔ برنی و عفیف دونوں اس بات کی تصدیق کرتے ہیں کہ ان نہروں کی بدولت زراعت کو ترقی ہوئی اور اس کے فیض سے نہروں کے کنارے بہت سے نئے گاؤں آباد ہوئے اور ان کے آس پاس زمین کا کوئی چپہ کاشت سے خالی نہ تھا (برنی، ص ۵۶۹-۵۷۰، ص ۱۲۹-۱۳۰)

سے "حقِ شرب"[1] کے طور پر پیداوار کا دسواں حصہ حاصل کرنے کا اختیار رکھتا ہے۔ سلطان نے اس فیصلہ کی روشنی میں "حقِ شرب" عائد کیا اور اس کی آمدنی کو املاک میں داخل کر کے علماء و مشائخ کی بہبود کے لئے مخصوص قرار دیا[2]۔ بعض جدید مورخین نے فیروز شاہ کے اس اقدام پر تبصرہ کرتے ہوئے یہ رائے پیش کی ہے کہ سلطان نے ان نہروں کی تعمیر اپنے 'ذاتی فنڈ' سے کرائی تھی اسی لئے ان سے حاصل ہونے والے ٹیکس کو اپنی املاک کا ایک حصہ قرار دیا یہ اور بات ہے کہ اسے علماء کے لئے وقف کیا[3]۔ لیکن کسی واضح ثبوت کے بغیر اور پھر اس دور کے سیاسی ڈھانچہ کی روشنی میں یہ کہنا مشکل ہے کہ سلاطین کی کوئی ذاتی ملکیت یا جائداد ہوتی تھی یا "جیب خاص" کے نام سے ان کا کوئی اپنا فنڈ ہوتا تھا۔

جہاں تک سرکاری نہروں سے آبپاشی پر محصول عائد کرنے کی بابت علماء کی مذکورہ رائے کا تعلق ہے اسلام کے ابتدائی دور میں اس کی کوئی عملی یا قانونی نظیر نہیں ملتی۔ یہ بخوبی معلوم ہے کہ بیت المال کے وسائل سے نہروں کی تعمیر کا سلسلہ حضرت عمر رضی اللہ عنہ کے عہد خلافت میں شروع ہوا جو بعد میں بھی جاری رہا[4]۔ لیکن ان نہروں سے آبپاشی پر کسی محصول کا ذکر نہیں ملتا بلکہ اس امر سے کہ ان نہروں سے سینچی جانے والی عشری زمینوں کی پیداوار کا دسواں حصہ (عشر) بطور زکوٰۃ وصول کیا جاتا تھا یہ واضح ثبوت فراہم ہوتا ہے کہ یہ زمینیں آبپاشی کے محصول سے مستثنیٰ تھیں۔ اس لئے کہ محصول عائد کئے جانے کی صورت میں زکوٰۃ کی شرح کل پیداوار کا

---

[1] فقہ کی عام اصطلاح میں ان نہروں سے جو کسی کی ذاتی ملک میں ہوں دوسرے افراد کو خود پانی پینے اور اپنے جانوروں کو پلانے کا جو حق حاصل ہوتا ہے اسے "حقِ شرب" کہا جاتا ہے۔ مورخ نے یہاں اسے محصولِ آبپاشی یا آبیانہ کے مفہوم میں استعمال کیا ہے۔ [2] عفیف، ص ۱۲۹-۱۳۰ [3] دیکھئے اشتیاق حسین قریشی، محولہ بالا، ص ۲۴۱-۲۴۲۔ [4] ابن عبدالحکم، کتاب فتوح مصر و اخبارہا، لیدن، ۱۹۲۰ء، ص ۱۵۱، ۱۶۳-۱۶۶، احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۳۲ء، ص ۲۵۱-۲۶۴، علامہ شبلی نعمانی، الفاروق، دار المصنفین۔ اعظم گڑھ، ۱۹۵۶ء، حصہ دوم، ص ۷۱-۸۰

بیسواں حصہ (نصف عشر) ہوتی[1]۔ فقہ کے قدیم ماخذ میں نہروں کی تعمیر اور ان سے استفادہ کے حقوق کے مسائل پر تفصیل سے روشنی ڈالی گئی ہے لیکن آبپاشی پر محصول کا کوئی مسئلہ زیرِ بحث نہیں آیا[2]۔ یہ مسئلہ درحقیقت فقہی نقطۂ نظر سے اہم جزئیہ کے تحت آتا ہے کہ کیا حکومت کو شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ نئے محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔ متعدد فقہاء اور مفکرینِ اسلام نے اس مسئلہ پر روشنی ڈالی ہے اور یہ رائے ظاہر کی ہے کہ اگر بیت المال کے معروف وسائل حکومت کی بنیادی ذمہ داریوں کی انجام دہی یا اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لئے ناکافی ہوں تو حکومت اپنے اصحاب ثروت شہریوں سے مزید مال حاصل کرنے یا عوام پر بقدرِ استطاعت نیا محصول عائد کرنے کی مجاز ہوگی[3]۔ اس میں شبہ نہیں کہ فقہاء نے عام طور پر اجتماعی ضروریات کے ضمن میں کفالتِ عامہ کا اہتمام، جہاد کی تیاری، دفاعی مصارف اور قیدیوں کی

---

[1] اسلام کے قانون محاصل کی رو سے عشری زمین کی سینچائی اگر بارش کے پانی، یا تالاب، دریا و نہر کے ذریعہ بغیر کسی محنت و مصارف برداشت کئے کی جائے تو اس کی پیداوار پر عشر (دسواں حصہ) اور اگر سینچائی میں محنت و مشقت اور مالی مصارف درکار ہوتے ہیں تو اس پر نصف عشر (بیسواں حصہ) واجب الادا ہوگا۔

[2] اسلام کے ابتدائی دور میں اور فقہاء متقدمین کے یہاں اس مسئلہ کے عدم ذکر کی وجہ بظاہر یہی معلوم ہوتی ہے کہ بنیادی طور پر یہ ریاست کی ذمہ داری ہے کہ بیت المال کے ذرائع آمدنی سے عوام کی فلاح و بہبود کے کام انجام دے اور مستحسن یہی ہے کہ رفاہی کاموں سے استفادہ پر کوئی مالی معاوضہ نہ لے الا آں کہ مزید وسائل کی فراہمی ناگزیر ہوجائے۔ اس دور میں چونکہ بیت المال کو وسعت حاصل رہی اس لئے فکری و عملی طور پر آبپاشی پر محصول کا مسئلہ سامنے نہیں آیا۔ [3] مجموع فتاویٰ شیخ الاسلام احمد بن تیمیہ، مطابع دار العربیہ، بیروت ۱۳۹۸ھ المجلد التاسع والعشرون، ص ۱۸۵۔ ابن حزم، المحلی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ مصر ۱۳۴۷ھ، الجزء السادس، ص ۱۵۶۔ محمد بن احمد القرطبی، الجامع لاحکام القرآن، مطبوعہ دار الکتب القاہرہ، ۱۹۵۴ء الجزء الثانی، ص ۲۴۲۔ ابراہیم بن موسیٰ شاطبی، الاعتصام، مطبعۃ المنار مصر ۱۹۱۳ء، الجزء الثانی، ص ۲۹۵-۲۹۶۔ محمد بن ابی سہل السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادۃ مصر ۱۳۲۴ھ الجزء العاشر ص ۲۰۔ الماوردی، محولہ بالا ص ۱۸۹۔ الہدایہ مجلد ثانی ص ۵۲۸۔ ابن عابدین الشامی، رد المحتار علی الدر المختار، دار الطباعۃ المصریہ ۱۲۷۲ھ الجزء الثانی، ص ۵۶-۵۷۔

رہائی کے لئے فدیہ کی ادائیگی کا ذکر کیا ہے۔ لیکن ان "ضروریات" کا دائرہ عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے کاموں تک بھی وسیع کیا جا سکتا ہے اور ان کی انجام دہی کے لئے نئے محاصل عائد کرنے کے حق میں بھی وہی طرز استدلال اختیار کیا جا سکتا ہے[1]۔ جو دفاعی ضروریات کے مسئلہ میں پیش کیا جاتا ہے۔ اس لئے کہ ملک کا استحکام اور اس کی دفاعی قوت کافی حد تک اس کی معاشی تعمیر و ترقی اور عوام کے اقتصادی حالات کی بہتری سے وابستہ ہے[2]۔ یہاں یہ ذکر بے محل نہ ہوگا کہ فتاوای فیروز شاہی[3] اور اسی دور میں مکمل کی گئی ایک دوسری کتاب انشاء ماہرو[4] سے قطعی طور پر یہ ثابت ہے کہ حکومت کی جانب سے نئے محاصل عائد کرنے کا مسئلہ عہد فیروز شاہی میں کچھ ہندوستانی علماء کے غور و فکر کا موضوع بنا تھا اور اس سے اہم یہ کہ یہ علماء اپنے طرز استدلال اور نتائج میں مذکورہ فقہاء سے کچھ مختلف نہ تھے۔ مثلاً "حق شرب" کے مسئلہ میں علماء کے بحث و مباحثہ کی تفصیلات نہ ملنے کی وجہ سے یقینی طور پر یہ کہنا مشکل ہے کہ اس مسئلہ پر اظہار خیال کے وقت علماء کے ذہن میں ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لئے دہلی سلطنت کے موجودہ ذرائع آمدنی کے عدم کفایت اور مزید وسائل کی فراہمی کا پہلو تھا یا کوئی اور لیکن اس سے انکار

---

[1] اس کی جانب اشارہ مشہور سیاسی مفکر ماوردی کے اس خیال سے ملتا ہے کہ شہروں کی فصیل بندی اور مساجد و نہروں کی تعمیر و مرمت کے سلسلہ میں حکومت مقامی باشندوں سے جسمانی و مالی خدمات حاصل کر سکتی ہے بشرطیکہ بیت المال کی موجودہ آمدنی ان مصارف کی متحمل نہ ہو سکے (الاحکام السلطانیہ صفحہ ۲۱۳)

[2] یہاں یہ بات ذہن نشین رکھنی چاہئے کہ معاشی ترقی کا اہتمام بھی فی نفسہ ریاست کی گوناگوں ذمہ داریوں میں داخل ہے اس لئے خود اس ذمہ داری کی تکمیل میں (خواہ یہ ہنگامی ضرورت میں داخل ہو یا نہ) اگر ریاست کو مزید وسائل درکار ہوں تو نئے محاصل کے ذریعہ یہ مقصد حاصل کیا جا سکتا ہے۔ ریاست کی معاشی ذمہ داریوں اور اس کے تقاضوں پر محققانہ بحث کے لئے ملاحظہ کیجئے پروفیسر محمد نجات اللہ صدیقی کی معرکۃ الآرا کتاب "اسلام کا نظریۂ ملکیت" مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی، ۱۹۷۸ء صفحہ ۳۹۱ - ۴۵۴

[3] فتاوای فیروز شاہی، محولہ بالا، ورق ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف [4] انشاء ماہرو، محولہ بالا، مکتوب نمبر ۳۰

نہیں کیا جا سکتا کہ نہروں کی تعمیر کے کثیر مصارف ان کی وجہ سے زراعت کی غیر معمولی ترقی اور سرکاری اخراجات سے چلائے جانے والے دیگر مختلف النوع رفاہی ادارے[1] ضرور علماء کے پیش نظر رہے ہوں گے۔

اوپر کی تفصیلات سے فیروز شاہ کے نظام محاصل کے جو پہلو نمایاں ہوتے ہیں ان میں سب سے اہم یہ ہے کہ ان سے شرعی قوانین کی روشنی میں نظم محاصل کو ترتیب دیا۔ اس شعبہ میں پیشرو سلاطین کے عہد سے جو غیر اسلامی دستور و قوانین رائج تھے ان کو ختم کیا اور شرعی ضوابط کے نفاذ پر زور دیا۔ فیروز شاہ کے یہ اصلاحی اقدامات نظم و نسق اور شریعت میں مطابقت پیدا کرنے کی ایک سنجیدہ کوشش کی نشاندہی کرتے ہیں اور یہ اقدامات اس لحاظ سے نہایت اہمیت کے حامل ہیں کہ یہ اس دور میں ظہور پذیر ہوئے جب کہ معاصر مورخ اور سیاسی مفکر اصول حکمرانی سے متعلق اپنی کتاب "فتاوائے جہانداری" میں اس خیال کی ترجمانی کر رہا تھا کہ اس وقت نظام حکومت شریعت کے مطابق نہیں چلایا جا سکتا۔ فیروز شاہ کی یہ کوشش اور موثر ثابت ہوتی اگر اس نے عام نظم و نسق میں نرمی کے بجائے کچھ سختی کا مظاہرہ کیا ہوتا اور حکومت کے کل پرزوں کو مضبوطی کے ساتھ منظم کیا ہوتا۔

فیروز شاہ کی اصلاحات کا دوسرا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ چاہے شرعی قوانین کے نفاذ کا مسئلہ ہو یا اس دور میں رائج غیر شرعی رسم و رواج پر پابندی عائد کرنے کا اس نے علماء کا تعاون حاصل کرنا ضروری سمجھا اور ان کے مشورے کی روشنی ہی میں عملی قدم اٹھایا اور سب سے بڑھ کر یہ کہ نظم و نسق کے نئے مسائل درپیش ہوئے تو اس نے معاصر علماء کی اجتہادی فکر کو بھی دعوت دی اور متعلقہ مسئلہ میں ان کے اجتماعی غور و فکر کے نتیجہ میں جو متفقہ رائے سامنے آئی اسی پر اپنے فیصلہ کی بنیاد رکھی' علماء نے نہ صرف یہ کہ عام مسائل میں شریعت کے نقطۂ نظر کو واضح کیا بلکہ نئے مسائل پر بھی خیال کرتے وقت مجتہدانہ فکر کو بھی استعمال کیا' خود سلطان کے حکم سے مرتب کئے جانے والے فتاوائے فیروز شاہی میں مذکور متعدد استفتاء و فتویٰ اس کی شہادت دیتے ہیں۔ اس کی بنیاد پر یہ کہا جا سکتا ہے کہ چودہویں صدی عیسوی کے ہندوستان میں علماء کی اجتہادی فکر نہ صرف زندہ تھی بلکہ سرگرم عمل بھی تھی۔

---

[1] فیروز شاہ کے رفاہ عام کے کاموں میں مدارس و مکاتب اور شفاخانوں و مہمان خانوں کی تعمیر' بیروزگاری کے انسداد اور غریب لڑکیوں کی شادی کے انتظام کے لئے مستقل شعبوں کا قیام شامل ہے جن کی تفصیلات ایک علیحدہ مضمون کی طالب ہیں۔

بحث و نظر

قرآن اور سائنس[1]

ڈاکٹر سید مسعود احمد

علم سائنس بار بار پیش آنے والے مشاہدات وانکشافات کو انسانی زبان میں مربوط انداز میں منتقل کرنے کا نام ہے۔ اور اصولی طور پر اپنے طریقۂ کار (Method) کے لحاظ سے مشاہدہ اور تجربہ پر مبنی ہوتا ہے۔ ان تجربات ومشاہدات کی روشنی میں سائنسداں کوئی نتیجہ (Inference) اخذ کرتا ہے۔ علم کی تعریف اور طریقۂ کار کی روشنی میں یہ حقیقت آغاز ہی میں طے ہو جاتی ہے کہ یہ علم عالم مشاہدہ (Phenomenal or Physical world) تک ہی محدود ہے اور مابعد الطبیعیات (Metaphysical and Naumenal world) کے حقائق سے اس کو سروکار نہیں۔ سائنس بذاتِ خود مابعد الطبیعیات کے بارے میں کوئی رائے قائم نہیں کرسکتی کیوں کہ یہ اس کے دائرہ کار اور رسائی سے باہر ہے۔

سائنس کے سلسلہ میں دوسرا قابل غور پہلو یہ ہے کہ یہ ایک نامکمل علم ہے۔ حقائق کی گہرائی تک پہنچنے کے معاملہ میں یہ ابھی تک ابتدائی مرحلہ میں ہے۔ بے شمار سائنسی حقائق جو آج سائنس جدید کے جزو لاینفک کی حیثیت رکھتے ہیں ان کا ماضی قریب میں کوئی نام تک نہ جانتا تھا۔ مثال کے طور پر ایٹم (Atom) اور اس سے بھی چھوٹے ذرات (Sub atomic pa-rticles) یعنی الیکٹران، پروٹان نیوٹران وغیرہ۔ نیز بہت سی اشیاء کی خوردبینی تفاصیل سے دنیائے سائنس ابھی چند سال قبل تک نابلد تھی۔ علاوہ بریں بہت سے سائنسی کرشمے جن کا

---

[1] اس مضمون میں صرف طبیعیاتی (Physical) اور قدرتی (Natural) سائنس کو موضوع بحث بنایا گیا ہے۔ علوم عمرانیات (Social Sciences) اور علم نفسیات (Psychology) وغیرہ سے کوئی تعرض نہیں کیا گیا ہے۔

تصور تک محال تھا آج دنیا بچشم سر سے دیکھ رہی ہے۔ عین ممکن ہے کہ مستقبل میں ان حقائق کی ناقابل تردید توجیہ کی جا سکے۔ اس لئے مابعد الطبیعی عقائد کی نفی کرنے والے سائنسدانوں کو سائنس کی حدود کا بھی خیال رکھنا چاہئے اور اس کی عدم تکمیل کا بھی۔

یہاں سائنس اور فلسفہ کے فرق کو سمجھتے چلنا بھی ضروری ہے۔ بعض حضرات ان دونوں کو خلط ملط کر دیتے ہیں۔ ایک تو ہیں سائنسی حقائق (Scientific facts) دوسرے ہے ان کی فلسفیانہ توجیہ (Philosophical interpretation)۔ سائنسی نظریات (Scientific theories and hypotheses) سائنس کے فلسفیانہ نقطہ ہائے نظر ہیں جب۔ سائنسی حقائق (Scientific facts) تجربات و مشاہدات سے اخذ کردہ مسلم الثبوت حقائق (Proved facts) ہیں۔ مثال کے طور پر کھانے والا نمک (Sodium Chloride or table salt) اپنی کیمیاوی ماہیت کے لحاظ سے سوڈیم اور کلورین کا مرکب ہے اور کاسٹک سوڈا اور نمک کے تیزاب (Hydrochloric acid) کے تعامل سے وجود میں آتا ہے اور یہ ایک مسلمہ حقیقت ہے کیوں کہ کاسٹک سوڈا اور نمک کا تیزاب جب بھی اپنے مخصوص حالات و ترتیب میں ملائے جاتے ہیں تو کھانے کا نمک لازماً بنتا ہے۔ مزید براں نمک کی کیمیاوی تحلیل کے ذریعہ سوڈیم اور کلورین کو الگ بھی کیا جا سکتا ہے گویا مثبت و منفی دونوں طریقوں سے ایک ہی نتیجہ برآمد ہوتا ہے۔ اس کے برعکس نیوٹن کا کشش ثقل کا نظریہ۔ آئن اسٹائن کا نظریۂ اضافیت۔ ہائگن کی ایتھر تھیوری۔ روشنی کی نوٹان تھیوری۔ ڈارون کا نظریۂ ارتقا وغیرہ تمام نظریات کی حقانیت ہنوز محتاج ثبوت ہے۔ ان کے بارے میں زیادہ سے زیادہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ کسی حد تک حقیقت کے قریب اور قرین قیاس ہیں۔ اور یہ بھی ایک ناقابل تردید حقیقت ہے کہ سائنسی نظریات میں سے ہر ایک نظریہ زمانہ کے ساتھ ساتھ ترمیم و تنسیخ کے مراحل سے گزرتا رہتا ہے۔

سائنس کسی مسئلہ کی حقیقت اصلی (Absolute reality) معلوم نہیں کرتی بلکہ اس کی معروضی تشریح کرتی ہے۔ نیز اس کے Inductive اور Deductive دونوں طریقوں میں منطق و فلسفہ کی ضرورت پیش آتی ہے۔ مزید برآں سائنس اپنی تعریف کے مطابق

تجربات و مشاہدات کو مربوط انداز میں انسانی زبان میں منتقل کرتی ہے اور اس کی ایک بڑی خامی یہ ہے کہ ان اعداد و شمار (Datas) اور نتیجہ (Inference) کے درمیان دماغ واسطہ (Medium) کے طور پر کام کرتا ہے جس کا اپنا ایک خاص دائرہ کار اور حدود (Definite capacity and limitations) ہیں نیز اس کے نتائج اس سائنسدان کے انفرادی حالات (مثلاً نفسیاتی اور نظریاتی عوامل) اور اجتماعی ماحول (مثلاً سماجی اور سائنسی ماحول) سے متاثر ہوتے ہیں۔ اس طرح بہت سے عوامل اخذ نتیجہ (Inference) پر اثر انداز ہوتے ہیں اور نقص نتیجہ (Defective and imperfect inference) کا باعث ہوتے ہیں۔ ان تغیر پذیر عوامل کی وجہ سے سائنسی نظریات تو درکنار سائنسی حقائق تک میں تفسیر و ترمیم عین ممکن ہے۔ فرق صرف یہ ہے کہ نظریات میں عقلیاتی پہلو نمایاں ہونے کی وجہ سے تغیر و ترمیم کے زیادہ امکانات ہیں جب کہ سائنسی حقائق ان سائنسی نتائج کا نام ہے جن میں عقلی یعنی فلسفیانہ پہلو کم اور تجرباتی پہلو نمایاں رہتا ہے اور کوئی بھی سائنسی نظریہ اتنا ہی قریب الحقیقت ہو گا جتنا اس میں تجرباتی پہلو اپنے نظریاتی پہلو پر غالب ہو گا۔[۱] اس کا مطلب یہ ہے کہ سائنسی حقیقت (Scientific fact) اس علمی دریافت کا نام ہے جس کو جاننے کے لئے مختلف مثبت و منفی تجربات و مشاہدات کے لامتناہی طریقے اختیار کرنے کے بعد صرف ایک نتیجہ ہی ممکن ہو۔ علاوہ بریں اس جواب کو اخذ کرنے کے لئے عقل و تخیل کا بالکل دخل نہ ہو۔ ظاہر ہے کہ یہ موخرالذکر شرط پوری ہونا ناممکن ہے جس کی وجہ سے سائنس اپنی تمام تر خوبیوں کے باوجود حرف آخر نہیں ہو سکتی۔

سائنس کے بعض علمبرداروں کا یہ دعویٰ رہا ہے کہ وہ اپنے سماجی اور نفسیاتی ماحول سے بلند ہو کر حقائق کی جستجو کرتے ہیں۔ مگر یہ مفروضہ حقیقت پر مبنی نہیں ہے۔ غور کرنے سے یہ بات آسانی سے سمجھ میں آسکتی ہے کہ ہر شعبہ کی علمی ایجاد (Invention) و تحقیق (Investigation)

---

[۱] واضح رہے کہ مابعد الطبیعات کے حقائق کے سلسلہ میں اس کلیہ کا استعمال کرنا صحیح نہیں ہے کیونکہ یہاں مادی تجربات سرے سے کئے ہی نہیں جا سکتے اس لئے اس عالم طبیعی کے اصول و قوانین (Physical world) کو عالم مابعد الطبیعات (Metaphysical or Supra sensary world) پر منطبق کرنا نادانی ہے۔

جہاں ایک طرف دنیا کو نئی جہات اور نئی روشنی فراہم کرتی ہے تو دوسری طرف اس محقق کے ذہنی اخلاقی اور نظریاتی ڈھانچہ کی خاموش تبلیغ کا سامان بھی فراہم کرتی ہے۔ اس تحقیق کے عوامل و محرکات اور اس کی تشریح میں ان نظریات کی بازگشت صاف محسوس ہوتی ہے جو اس ماحول میں جاری و ساری ہوتے ہیں اور خصوصاً جن نظریات سے محقق متاثر ہوتا ہے۔ لہٰذا سائنسی نظریات کے بارے میں یہ سمجھنا کہ یہ ہر حال میں فطری حقائق کی ترجمانی کرتے ہیں کوتاہ علمی کا نتیجہ ہے۔ یہی وجہ ہے کہ بیشتر نظریات زمانہ کی پیداوار ہوتے ہیں جو زمانی حالات و نظریات کے ساتھ بدلتے بھی رہتے ہیں۔ صرف وہی نظریات حقائق اصلی کی حدود کو چھو سکتے ہیں جن میں زمانی نظریات سے بلند ہو کر یا ان کا کم سے کم سہارا لے کر سائنسی تجربات و مشاہدات کی تشریح کی گئی ہو اور جس تحقیق کا محرک مفید مطلب نظریہ کے لئے راہ ہموار کرنا نہ ہو۔ دور جدید کی ایک بدقسمتی یہ بھی ہے کہ بیشتر مفکرین مشاہدہ و تجربہ سے قبل ہی اپنے ذہن میں کوئی خاکہ بنا لیتے ہیں۔ بلاشبہ (Inductive method) میں بھی یہ خاکہ بنایا جاتا ہے۔ مگر یہ خاکہ ان تجرباتی اعداد و شمار (Datas) کی روشنی میں بنایا جاتا ہے نہ کہ اعداد و شمار اور تجربات و مشاہدات سے قبل۔

دوسرا مسئلہ سائنس کے معاملہ میں یہ ہے کہ موجودہ سائنسدانوں کا معتدبہ طبقہ اپنی نجی زندگی میں مادہ پرست واقع ہوا ہے اس لئے مادیت کے لئے نرم گوشہ (Biased) رکھنا کوئی ڈھکی چھپی بات نہیں ہے۔ مادیت کے لئے جھکاؤ کی دو بڑی وجہیں ہیں۔ اولاً سائنس اپنی تعریف کے مطابق اسرار و رموز کی مادی تشریح کا نام ہے کیونکہ وہ حسیاتی مظاہر (Physical and perceptible phenomena) ہی کی تشریح کرتی ہے۔ دوسری بڑی وجہ اس کی سولھویں سترھویں صدیوں کی دردناک تاریخ ہے جو کلیسا اور مذہب کی تضحیک و انکار پر منتج ہوئی۔ جس کے نتیجہ میں دکارتے (Descarte) اور نیوٹن کا میکانیکی تصور کائنات ابھرا اور ایک قدم آگے بڑھ کر کہنے والوں نے یہاں تک کہا کہ کائنات کے ہر مظہر اور اس کی تمام حقیقتوں کو ناپا اور تولا (Measurablity) جا سکتا ہے۔ اور بات یہاں تک پہنچی کہ سائنس کی حیثیت محض علم کی ایک شاخ (Field of Know ledge) کی نہ رہی بلکہ اس کو طریقہ حیات (Way of life) تک کا درجہ دے دیا گیا جس کو سائنٹفک طریقۂ زندگی کہا جاتا ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ جدید سائنس کی نت نئی اور محیرالعقول ایجادات نے عام انسانوں کے ذہنوں پر جو اثر ڈالا ہے اس سے کسی دوسرے علم کو کوئی نسبت نہیں ہے اس نے اپنا ایک مستقل تصور کائنات (World view) فراہم کیا ہے۔ جس میں انسان کی نظریں کائنات سے ماوراء دیکھ ہی نہیں سکتیں اور اس کی عقل غیر حسیاتی حقائق کو معقول (Rational) تسلیم ہی نہیں کرتی۔ لامحدود (Unmeasurable) اور غیر حسیاتی خدا کا تصور اس تصور کائنات کی رو سے "غیر سائنٹفک" قرار پاتا ہے۔

اب ذرا مادی سائنس کی ان خامیوں پر غور فرمائیے جن کی وجہ سے یہ انسانیت کے اہم مسائل حل کرنے سے قاصر ہے۔ اس سلسلہ میں بنیادی بات یہ ہے کہ سائنس اپنی تعریف کی رو سے انسان کے مادی وجود ہی سے بحث کرتی ہے۔ اس کے اخلاقی، روحانی اور معاشرتی پہلوؤں سے اسے کوئی سروکار ہی نہیں۔ گویا انسان ہر طرح کے احساسات سے عاری محض گوشت پوست کا ایک لوتھڑا ہے یا پھر ایک متحرک مشین جو کام کرنے کے لئے صرف ایندھن اور ٹوٹ پھوٹ پر مرمت ہی چاہتی ہو۔

اگر انسانیت کے مسائل اتنے ہی ہوتے کہ وہ جسمانی نشو ونما اور بقا کو کیسے قائم رکھ سکے تب تو بیشک سائنس میں ہی مسائل انسانیت کا حل مضمر ہو سکتا تھا۔ مگر انسان تو سماجی و سیاسی مسائل بھی رکھتا ہے اور اخلاقی و روحانی بھی۔ اور ان مسائل کے حل کے لئے بہر حال کسی اور طرف بھی رجوع کرنا پڑے گا۔

کہا جا سکتا ہے کہ جسمانی وجود کے مسائل ہی سہی سائنس انسان کے تمام مادی مسائل حل کر دے گی۔ مگر یہ بھی محض ایک مفروضہ ہی ہے کیونکہ حقیقت یہ ہے کہ انسان بذاتِ خود ایک اکائی ہے۔ اس کا مادی وجود روحانی اخلاقی اور معاشرتی پہلوؤں سے متاثر ہوتا ہے اور ہر ایک جزو وجود دوسرے پر اثر انداز ہوتا ہے۔ بلکہ انسان کے سلسلہ میں روحانی وجود ہی اس کا اصل الوجود معلوم ہوتا ہے جس کے سبب دیگر مسائل سے اس کو سابقہ پیش آتا ہے۔ وگرنہ جانوروں کی دنیا میں جن کا واحد مقصد جسمانی بقا و نشو ونما ہوتا ہے، کوئی سیاسی، سماجی اخلاقی اور غذائی مسئلہ بھی نہیں ابھرتا اور جانور انسان کی نسبت نہایت مضبوط اور طاقتور ہوتے ہیں یہی

وجہ ہے کہ اگر ایک شخص روحانی طور پر مطمئن نہیں ہے تو سائنس جسمانی طور پر اس کو صحت مند نہیں بنا سکتی۔ اسی طرح اخلاقی طور پر گرا ہوا انسان روحانی طور پر مطمئن نہیں ہو سکتا، مزید برآں معاشرتی مسائل حل کئے بغیر نہ انسان نفسیاتی طور پر مطمئن ہو سکتا ہے اور نہ جسمانی طور پر تندرست و توانا رہ سکتا ہے۔

فرد معاشرہ کی اکائی بیشک ہے لیکن یہ بالکل سادہ اکائی نہیں ہے کہ ریاضی کے اصولوں کے مطابق براہ راست (Direct quantitationed simple measu-rability) نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہو۔ بلکہ یہاں ایک اور ایک مل کر بے شمار سماجی، معاشی، اخلاقی اور سیاسی مسائل کو جنم دیتے ہیں جن کا حل موجودہ سماجی، معاشی اور سیاسی سائنسوں (Social Science Economics and political Science) میں نہیں مل سکتا جن کی بنیاد ایک اور ایک دو کے اصول پر رکھی گئی ہو۔

سائنس میں ان مسائل کے حل کی صلاحیت ہی نہیں ہے کیوں کہ وہ اپنی تعریف کے مطابق ہر مسئلہ کا سطحی اور معروضی تجزیہ (Third order of abstraction) کرتی ہے جب کہ مذہب ہر مسئلہ کی چھپی حقیقت (Zero order of abstraction) تک جاتا ہے۔

موجودہ معاشرتی اور اجتماعی سائنسوں کے وجود کا محرک قدرتی سائنسوں (Natural and pure sciences) کی خیرہ کن ترقی ہے۔ بلکہ اصل بات تو یہ ہے کہ جدید مادی سائنس نے ہر شعبہ علم پر اپنا اثر ڈالا ہے۔ لہٰذا معاشیات کے ماہرین اسی میں اپنی خیر سمجھتے ہیں کہ سائنسی طریقۂ کار (Scientific methods) کو اختیار کریں۔ سماجیات اور سیاسیات کا بھی یہی حال ہے اور انھوں نے ان نام نہاد سائنسی طریقہ ہائے کار کو اپنے علوم میں داخل کر کے ان کو سماجی سائنس اور سیاسی سائنس بنا دیا۔ سائنس کی اس نام نہاد برتری کی وجہ سے اور اس کے دوسرے علوم پر حاوی ہونے کی وجہ سے نیز سائنس جدید کے مادی اور میکانکی تصور کائنات (Mechanical world view) سے مرعوب ہو کر آج کے سائنسداں بالخصوص اور عوام بالعموم اس خام خیالی کو عقلیت پسندی

اور آزادیٔ فکر سمجھ بیٹھے ہیں کہ مابعد الطبیعی عوامل کو کالعدم قرار دیں اور مذہب اور خالقِ کل کا انکار کر دیں۔

سائنس کی ایک اور بنیادی خامی یہ ہے کہ وہ اشیاء کو ٹکڑوں میں تقسیم کرکے ان کے مختلف اجزاء کا الگ الگ تجزیہ کرتی ہے۔ یہاں تک کہ انسان کو بھی ایک ایسی مشین سمجھتی ہے کہ گویا اس کے مختلف اجزاء میں نیز دو افراد میں باہم کوئی تعامل نہیں۔ سائنسداں اس موقع پر علم کیمیا کے اس فطری اصول کو بھول جاتے ہیں کہ دو عناصر دیر تک کسی مخصوص حالت میں ایک ساتھ رہیں تو ایک مرکب کا وجود ہوتا ہے جو اپنی انفرادی خصوصیات میں اپنے بنیادی (Parent) عناصر سے بالکل مختلف ہوتا ہے۔ لہٰذا اشیاء کا محض منتشر اور سطحی تجزیہ حقیقت سے قریب کرنے کی جگہ دور کرتا چلا جاتا ہے۔

اب ذرا قرآن کے بارے میں غور کریں۔ قرآن انسانوں کی ہدایت کے لئے ایک مکمل کتاب ہے۔ اس کا موضوع اور مخاطب انسان ہے۔ قرآن میں انسانی زندگی کے تمام شعبوں کو زیر بحث لایا گیا ہے۔ البتہ قرآن خاص طور سے انسان کے اخلاقی اور روحانی پہلوؤں پر تفصیل سے بحث کرتا ہے۔ کیوں کہ اخلاقی اور روحانی اقدار کے صحیح معیارات اور ان کی نشاندہی انسانی عقل و شعور کے بس کی بات نہیں۔ انسان اس ناقص عقل و شعور سے انسانیت کی حقیقی فلاح کے لئے کوئی مکمل و متوازن دستورِ زندگی اور حقیقی نظامِ حیات مرتب نہیں کر سکتا اس کے لئے تو کسی برتر ہستی کی طرف سے براہِ راست علم پہنچنا چاہئیے۔ قرآن اس حقیقت کو مندرجہ ذیل آیت میں اس طرح پیش کرتا ہے۔

وَعَلَى اللّٰهِ قَصْدُ السَّبِيْلِ وَمِنْهَا جَآئِرٌ	اللہ تعالیٰ ہی کے ذمہ صحیح راستہ دکھانا ہے (خصوصاً جبکہ دوسرے (گمراہ کن) راستے بھی ہیں۔

(النحل : ۹)

قرآن کی بنیاد خالقِ کائنات کے اثبات اور توحید پر قائم ہے جب کہ یہ دونوں عقائد سائنس کی رسائی سے باہر ہیں۔ اس لئے کہ سائنس مادہ اور توانائی کی دریافت سے آگے نہیں جا سکتی جبکہ خالقِ کائنات قرآن کی رو سے نہ تو مادہ ہے اور نہ توانائی۔

لَيْسَ كَمِثْلِهٖ شَيْءٌ (شوریٰ:۱۱) اس جیسی کوئی چیز نہیں ہے۔

قرآن کی رو سے یہ پوری کائنات ایک عظیم اور مربوط نظام کے تحت وجود پذیر ہے۔ اس کے ذیلی نظام ایک دوسرے سے اس طرح باہم دگر منظم و مربوط ہیں کہ نہ صرف اپنی انفرادی حیثیت کو باقی رکھتے ہیں بلکہ ایک بڑے نظام کی تشکیل و تکمیل میں حصہ بھی لیتے ہیں۔ اصل بات تو یہ ہے کہ قرآن کی رو سے نہ صرف کائنات کے مختلف اجزا بلکہ شعوری (انسان) اور غیر شعوری مخلوق (اجرام سماوی اور ہوا پانی وغیرہ) کے درمیان تعامل و تعاون پایا جاتا ہے۔ بنی نوع انسان کے کسی بھی معاملہ یا مسئلہ کو جب قرآن پیش کرتا ہے تو وہ اسی تصور وحدت (وحدت کائنات و انسان) اور مندرجہ بالا ربط و نظم کو پیش نظر رکھتا ہے۔ قرآن کا نظریۂ توحید کل کائنات کو پہلے چند وحدتوں میں تقسیم کرتا ہے اور پھر ان تمام وحدتوں (مثلاً وحدتِ انسانیت و وحدت کائنات وغیرہ) کو ایک مکمل و یکتا وحدت میں پرو دیتا ہے۔ یہاں مختلف وحدتوں مثلاً وحدت انسانیت وحدتِ کائنات اور وحدتِ الٰہ میں ایک مکمل اور بہترین تعامل و تعاون ہے۔ یہاں خالق و مخلوق کے درمیان کوئی نزاع و کشمکش نہیں۔ انفرادی اور اجتماعی مسئلہ کی کوئی قید نہیں، ماحول و حالات کی کوئی تخصیص نہیں۔

قرآن کی رو سے مسائل مادی ہوں یا روحانی۔ انفرادی ہوں یا اجتماعی۔ سیاسی ہوں یا معاشی۔ عارضی ہوں یا مستقل۔ ہر مسئلہ خدا کے انکار اور آخرت میں جواب دہی سے بے نیازی نیز من مانے اصولوں پر چلنے سے پیدا ہوتا ہے۔ توحید، رسالت اور آخرت کے عقائد اس شاہ کلید کی حیثیت رکھتے ہیں جن سے ہر مسئلہ حل ہو جاتا ہے۔ خدا سے کمزور تعلق کی وجہ سے انسان اور انسان کے درمیان نیز انسان اور کائنات کے درمیان عدم تعاون اور عدم توازن پیدا ہوتا ہے۔ جس کو قرآن "فساد فی الارض" سے موسوم کرتا ہے۔ قرآن کا یہ توحیدی نقطۂ نظر کلی نقطۂ نظر (System's approach) کو بھی پیچھے چھوڑ دیتا ہے۔

قرآن کے سلسلہ میں اس حقیقت کو بھی پیش نظر رکھنا چاہیے کہ قرآن کریم سائنس کی کتاب نہیں ہے کہ جس میں سائنسی باریکیوں کو پیش کیا جاتا۔ نہ اس کا مقصد نزول سائنسی حقائق کو پیش کرنا ہے بلکہ اس کا مقصد تو ان حقائق کا انکشاف ہے جو انسانی شعور کی پہنچ سے ماوراء ہیں اور

بات سراسر معقول ہے کہ سائنسی حقائق کے کسبی علوم ہونے کی وجہ سے یعنی ان انکشافات کے انسانی عقل و تجربہ کی رسائی میں ہونے کی وجہ سے نہ ان کی تفصیل بیان کرنے کی ضرورت تھی اور نہ ان سائنسی حقائق کو جزو عقیدہ ٹھہرانا ضروری تھا۔ بلکہ تفصیل کے محتاج اور اہمیت و مرکزیت کے حامل وہ حقائق ہونے چاہئے تھے جو انسانی حواس اور اس کے کسبی علوم سے ماوراء ہوں اور جن کے بغیر دوسرے تمام کسبی علوم بھی ناقص رہتے ہوں۔ مزید برآں جو انسانی فلاح کے لئے بھی ناگزیر ہوں۔ کیوں کہ تمام سائنسی تفصیلات کو شامل کرکے قرآن ایک کتاب ہدایت نہ رہ پاتا بلکہ ایک انسائیکلوپیڈیا ہوتا جو عام لوگوں کی پہنچ سے بالاتر ہوتا نیز انسان کی وہ صلاحیتیں سرد پڑجاتیں جن کے ذریعہ سے وہ آج تسخیر کائنات کے خواب دیکھ رہا ہے اور ستاروں کی بلندی اور سمندر کی گہرائیوں کو محض اشاروں سے طے کررہا ہے اور قرآن کے مطابق اشرف المخلوقات کہلائے جانے کا مادی طور سے بھی مستحق ہے۔ اس کے باوجود وہ حقیقی طور پر اشرف المخلوقات کہلانے کا مستحق تبھی ہوسکتا ہے جب کہ اپنی اشرفیت، اپنی عزت و شرافت، اپنی بزرگی و برتری اخلاقی طور پر بھی ثابت کردے اور قرآن کا یہی مقصد ہے کہ انسان حقیقی طور پر خود کو اشرف المخلوقات ثابت کردے۔

جیسا کہ اوپر عرض کیا جاچکا اصل اہمیت غیر کسبی علوم کی ہے۔ اسی لئے قرآن حکیم کائناتی مظاہر پر مبنی آیات میں کبھی کبھی مبہم اور ذومعنی الفاظ استعمال کرتا ہے تاکہ ہر زمانہ کے کافرین و مشرکین ان غیر اہم امور میں الجھ کر ہدایت اختیار کرنے میں قباحت و تنگی محسوس نہ کریں اور اعتراض و انکار کی کوئی علمی وجہ باقی نہ رہے یہی وجہ ہے کہ ان مبہم اور ذومعنی آیات ہی کے طفیل ہر زمانہ کے پڑھے لکھے اور اُس زمانہ کی سائنس سے مرعوب لوگ بھی قرآن کے ذریعہ ہدایت حاصل کرتے رہے ہیں۔ یہ ہے قرآن کا دوامی اعجاز جس کی وجہ سے قرآن ایک دائمی کتاب ہدایت بن گیا ہے۔

اب آئیے قرآن اور سائنس میں مناسبت کے پہلو بھی تلاش کریں۔ غور کرنے سے معلوم ہوتا ہے کہ قرآن اور سائنس دونوں کائنات کے اسرار و رموز کی تحقیقات کے لئے منطقی اور عقلی استدلال کا طریقہ اختیار کرتے ہیں بلکہ ایک طرح سے دیکھا جائے تو قرآن کا تعلق

حقائق و مظاہر پر غور و فکر کرنے اور ان کی تحقیق و جستجو کے لئے ابھارتا ہے۔ بالفاظ دیگر قرآن سائنسی تحقیقات کے لئے راہیں ہموار کرتا ہے۔ قرآن فطرت انسانی میں پوشیدہ "جستجوئے کائنات" "جستجوئے حقیقت" یا محتاط الفاظ میں "جستجوئے مطلق" میں مہمیز لگا کر انسان کو تسخیر کائنات کے لئے تیار کرتا ہے لہٰذا اس حیثیت سے قرآن اور سائنس کا تعلق حرکت اور نعل کا ہے۔ قرآن انسان کو حرکت میں لاتا ہے اور سائنس اس حرکت کے نتیجہ میں وجود میں آتی ہے۔

قرآن و سائنس کی مناسبت کا دوسرا پہلو ان کا نظریہ معنویت و مقصدیت (Ration-ality) ہے۔ سائنسدان بھی ہر تحقیق سے پہلے ہی یہ فرض کر لیتا ہے کہ فلاں مظہر قدرت میں کوئی معنویت ہے اور ہر مظہر کا کوئی مقصد (Function) ہے۔ مگر قرآن جس معنویت و مقصدیت کی طرف انسان کی توجہ مبذول کرانا چاہتا ہے وہ اس مظہر قدرت کی آخری حقیقت (Ultimate reality) ہے یعنی اسباب و علل کا مقصد اور اعلیٰ ترین اخلاقی مقصد۔ جب کہ سائنس اس معنویت کے پہلے قدم سے آگے نہیں جاتی یعنی کسی شے کے مختلف مادی عناصر کی تشریح اور زیادہ سے زیادہ ان عناصر کے درمیان تعامل کی سطحی تشریح۔

قرآن کی رو سے انسان اس کائنات میں اشرف المخلوقات قرار پاتا ہے۔ وہ انسان کو غور و فکر اور تحقیق و تجسس کے ذریعہ خالق کائنات اور یوم جزا کے اثبات کے لئے تیار کرتا ہے۔ تسخیر کائنات کے لئے ابھارتا ہے یہاں تک کہ اس کی رو سے مشاہداتی دنیا کی کوئی شے ناممکنات کی حد میں نہیں آتی مگر اس تسخیر کائنات کے محرک کے پس پردہ انسانی فرد و سماج کے استحصال یا کائنات کے استحصال کی کوئی گنجائش نہیں چھوڑتا۔ قرآن میں آفاق و انفس پر غور و تدبر کی دعوت دینے والی آیات احکامات و قوانین کی آیات سے کئی گنا زیادہ ہیں۔

اس سلسلہ کی صرف دو آیات ملاحظہ ہوں:۔

وَكَأَيِّن مِّنْ آيَةٍ فِي السَّمَاوَاتِ	آسمانوں اور زمین میں کتنی ہی نشانیاں
وَالْأَرْضِ يَمُرُّونَ عَلَيْهَا وَهُمْ	ہیں جن پر سے وہ یوں ہی گزر جاتے
عَنْهَا مُعْرِضُونَ ٥ (یوسف ۱۰۵)	(اور ان پر غور و فکر نہیں کرتے)
وَفِي الْأَرْضِ آيَاتٌ لِّلْمُوقِنِينَ ٥	یقین کرنے والوں کے لئے زمین

وَفِیْٓ اَنْفُسِكُمْ ۭ اَفَلَا تُبْصِرُوْنَ ○ | میں نشانیاں (ہی نشانیاں) ہیں اور خود ان کے نفس (وجود ذات) میں پس کیا پھر بھی تم بصیرت حاصل نہیں کرتے

(الذاریات ۲۰، ۲۱)

قرآن کی اسی دعوتِ غور و فکر کے نتیجہ میں سائنس کے میدان میں تیز رفتاری آئی اور مسلم مفکرین و سائنسدانوں نے قرآن سے تحریک حاصل کر کے اس سائنسی انقلاب کا دروازہ کھول دیا جس کو ملحدین آج اپنا آڈ کار بنائے ہوئے ہیں۔ یہ ایک تاریخی حقیقت ہے کہ سائنس کا ارتقاء قرآن کی دعوتِ تحقیق و تجسس کا نتیجہ اور یورپ کا سائنسی انقلاب قرآن کے علمبرداروں اور اس کی تحریک کا مرہونِ منت ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ نہیں کہ سترہویں صدی کا سائنسی انقلاب قرآنی اصولوں کے مطابق ہوا۔ بات یہ ہے کہ اسلام ایک تحریک ہے قرآن ہر شعبہ علم کی ترقی میں مزاحم ہونے کے بجائے اس میں مہمیز لگاتا ہے۔ قرآن "ایک کل" سے عبارت ہے اس کے کسی جزو کو الگ کر کے حقیقی ترقی کا خواب شرمندۂ تعبیر نہیں ہو سکتا۔ یہ غلطی مسلم سائنسدانوں سے بھی شروع ہی سے سرزد ہوتی رہی ہے کہ سائنس کو قرآن کے سانچے میں ڈھالنے کی کبھی منظم کوشش نہ کی گئی۔ اور سائنس کو باطل کے شکنجۂ اقتدار میں ہی رہنے دیا گیا۔

اب جب کہ سائنس اور قرآن کا مختصر سا موازنہ کیا جا چکا ہے بہتر ہوگا کہ موجودہ سائنس کی سمت سفر بھی متعین کر لی جائے جس کی باگ ڈور اکثر ملحد سائنسدانوں کے ہاتھوں میں ہے۔ یوں تو علم سائنس کا اخلاقیات سے کوئی علمی تعلق نہیں ہے۔ البتہ تجربہ کی روشنی میں سائنسدانوں کے لئے اخلاقی پابندی کے بغیر چارۂ کار نہیں۔ قرآن اس پابندی کی پرزور وکالت کرتا ہے بلکہ بہت سی مستقل اخلاقی اقدار پیش کرتا ہے۔ قرآن کی رو سے اخلاقی پابندیوں کا انکار خدا کے حضور جوابدہی کے انکار کے مترادف ہے۔ لہٰذا اس مسئلہ پر بحث کے لئے سائنسی مسائل میں خدا کی ہستی و وحدانیت کا اعتقاد زیرِ بحث لانا ضروری ہے۔

ملحد سائنسدانوں کی نظر میں دنیا کی ہر چیز محض اتفاق سے وجود میں آگئی۔ اور بہت سے اتفاقات نے طویل زمانہ میں ماحول[۵۳] سے اثر لے کر انسانی تخلیق و تسویہ کا یہ عظیم کارنامہ انجام

---

[۵۳] ماحول (Environment) کسی شئے کے ارد گرد مادہ اور توانائی کے اجزاء کا نام ہے جو اس

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

دیا یوں کہنا چاہئے کہ اتفاق ہی اس پوری دنیا کا اور خود انسان کا خالق ہے۔

اتفاق اور زمانہ کی بحث طویل ہے البتہ ان سائنس دانوں کے نزدیک یہ تسلیم شدہ ہے کہ اتفاق اور زمانہ دونوں عقل سے عاری اندھے عوامل ہیں جو نہ مادہ ہیں اور نہ توانائی (دراصل دونوں معروضی اصطلاحیں ہیں ان کی اصل حقیقت کوئی نہیں جانتا) یہ دونوں غیر مادی اور توانائی سے خالی عوامل اس انسان کے خالق ہیں جو مادہ سے وجود میں آتا ہے، توانائی کی مختلف قسموں پر اس کی زندگی کا انحصار ہے اور اتنی عظیم عقل سے مزین ہے کہ چاہے تمام خداؤں کا انکار کر دے اور چاہے تو اس اندھے بہرے اور عقل سے عاری خالق کو تسلیم کر کے اپنی ہٹ دھرمی یا اپنی عدم عقلیت کا ثبوت پیش کر دے۔

حقیقت یہ ہے کہ سائنسدانوں کا اپنی تحقیقات اور نظریات کے سلسلہ میں خالق کائنات سے بیزاری کا رویہ کسی طرح بھی سائنٹفک نہیں ہو سکتا۔ سائنس کا سب سے پہلا اصول اور ہر تحقیق کا محرک یہ نکتہ ہے کہ ہر کائناتی مظہر (Phenomenon) کی ایک علت (cause) ہے۔ ثانیاً ہر عمل کے وجود پذیر ہونے کے لئے طاقت (Force) اور توانائی (Energy) کی ضرورت ہے۔ ثالثاً کوئی عمل پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچتا جب تک کہ مادہ اور توانائی کا تعامل (Interaction) نہ ہو۔

چنانچہ اگر یہ سوال ہو کہ دنیا میں انسان کا وجود کیسے ہوا؟ اس سوال کے متعدد جواب ممکن ہیں۔ لیکن اکثر فلاسفہ نے اس سوال کے دو جواب دیئے ہیں۔

ایک یہ کہ محض اتفاقات نے طویل زمانہ اور ماحول کی سازگاری کے سبب غیر نامیاتی (Non-living) سالموں کو ایک خلیہ (Cell) میں تبدیل کیا اور یہ واحد الخلیہ جاندار (Single cellular living organism) ان عوامل کے ذریعہ مزید

(بقیہ حاشیہ)

شے کو متاثر کرتے ہوں مثلاً ہوا، حرارت، پانی، روشنی اور مختلف مادی ذرات۔ اس لحاظ سے خود ماحول بھی اتفاق و زمانہ کا ہی پیدا کردہ ہے۔ لہٰذا ملحدین کے خدا کی تعریف میں ماحول کی بھی ضرورت نہیں۔

ارتقاء کرکے آج انسانی شکل میں پایا جاتا ہے۔

دوسرے یہ کہ کسی مافوق الفطرت ہستی نے اپنے حکیمانہ پلان کے تحت انسان کو وجود بخشا۔ اس حکیمانہ پلان کے ضمن میں مخصوص ماحول کا وجود، اس کی سازگاری، طویل مدت اور نہ جانے کتنے عوامل آجاتے ہیں۔

ظاہر ہے کہ ان دونوں رایوں میں سے کوئی بھی رائے غیر سائنٹفک نہیں ہے۔ کیوں کہ سائنس تو اس پلان کی تفصیل سے بحث کرتی ہے۔ اسے اس بات سے غرض نہیں کہ اس پلان کو وجود میں لانے والا کوئی ہے یا نہیں۔ جب کہ پہلا نظریہ خدا کے وجود کی نفی کرتا ہے اور دوسرا اپنے ساتھ خدا کے وجود کا عقیدہ رکھتا ہے۔

ان جوابوں میں سے ایک تو خدا کے قوانینِ فطرت کی سائنسی تفصیل معلوم کرنے کے مترادف ہے اور دوسرا سائنسی تفصیل تو بیشک دیتا ہے مگر "اتفاقات" (Chances) کا جھانسہ دے کر سائنسی تحقیقات کی تحریک و عامل (Scientific incentive & motivation) یعنی جستجوئے مطلق (curiosity & human urge of creativity) کو بھی ملیا میٹ کرنے کا سبب بنتا ہے۔ مثلاً کوئی بچہ اپنے باپ سے پوچھے کہ ابا جان! فلاں چیز کیسے بنی؟ اور باپ یہ جواب دے کہ مجھے معلوم نہیں یا بالفاظِ دیگر وہ یہ کہے کہ بیٹا! وہ محض ایک اتفاق تھا۔ تو وہ اس کے جذبۂ تحقیق کو بھی ختم کرتا ہے۔

اب ذرا غور کیجئے کہ کیا اس سوال کا حقیقی حل ممکن ہے؟ حقیقت یہ ہے کہ اس سوال کا صحیح جواب سائنس جدید کے بس کی بات نہیں کیوں کہ انسان ماضی ہی میں عالم وجود میں آگیا اور اس سلسلہ کی کڑیوں کے بارے میں متفقہ رائے ہونا اس لئے بھی محال ہے کیوں کہ سائنس دانوں ہی کے مطابق اب دنیا کا وہ ماحول نہیں ہے۔ جو تخلیق حیات کے وقت تھا۔ آثارِ قدیمہ کے ذریعہ ظن و گمان سے اوپر اٹھ کر کوئی ٹھوس سائنٹفک حقیقت پیش نہیں کی جاسکتی۔ مزید برآں انسان کی اتنی عمر اور وسائل بھی نہیں ہیں کہ اس مسئلہ کے شایانِ شان تجربات کر سکے۔ بفرضِ محال اگر تجربات سے کوئی بات پایۂ ثبوت کو پہنچ بھی جاتی ہے تب بھی اس میں یہ امکان بہرحال باقی رہتا ہے کہ اس وقت یہ عمل ظہور پذیر نہ ہوا ہو۔ خصوصاً جب کہ ماحول لگاتار بدل رہا

ہے۔ دراصل بات یہ ہے کہ ایسے مسائل کا ناقابل تردید جواب سائنسِ جدید فراہم نہیں کرسکتی۔ چنانچہ اس سوال کا نظریاتی اور فلسفیانہ جواب ہی دیا جاتا رہا ہے جو قیاس و گمان کے سوا کچھ نہیں۔

یہاں اس بات کا ذکر کردینا بھی مناسب رہے گا کہ قرآن انسان کی پیدائش کے مختلف ارتقائی مراحل کو تو بیان کرتا ہے اور اس کے لئے اس نے مختلف الفاظ بھی استعمال کئے ہیں، مثلاً طین، طین لازب، حَمَاٍ مَسْنُوْن، تراب، صَلْصَالٍ کَالْفَخَّار، ماءٍ مَّھِین، وغیرہ اصل سوال یہ ہے کہ کیا انسان کسی دوسری مخلوق کی ترقی یافتہ شکل ہے یا نہیں۔ نہ تو قرآن اس کا قائل ہے اور نہ سائنس اس کا قطعی جواب دیتی ہے۔

مختصر یہ کہ کسی مسئلہ کی ایسی مادی تعبیر جس کے ذریعہ خدا کا انکار مقصود ہو۔ یا جہاں خدا کی ضرورت ہی نہ رہ جاتی ہو۔ سائنس اور عیسائیت کی سولہویں صدی کی کشمکش کے بعد مذہب دشمنی کی شکل میں پیدا ہوئی ہے اور آج مذہب دشمن اور خدا بیزاری کے جراثیم موجودہ سائنسی لٹریچر میں اتنے سرایت کر گئے ہیں کہ موجودہ سائنسداں بھی شعوری اور لاشعوری طور پر اس سے متاثر بلکہ مرعوب ہیں۔

اگر یہ تمام خرابیاں موجودہ سائنسی نظریات سے دور کردی جائیں تو سائنس اور قرآن کے درمیان کوئی ناقابلِ حل اختلاف نہ رہے کیوں کہ قرآن حقائق کا سرچشمہ ہے لہٰذا سائنسی مسائل کی تشریحات میں بھی ان حقائق کی عکاسی ہے۔ اور سائنس حقیقت تک پہنچنے کے لئے راہ فراہم کرتی ہے۔

اس سلسلہ میں دوسری بات یہ عرض کرنی ہے کہ جہاں کہیں قرآن و سائنس کے بیانات میں تضاد محسوس ہو تو اس کی دو وجہیں ہو سکتی ہیں۔ ایک یہ کہ ان بیانات کی تشریح ہی میں نقص ہو یعنی اس آیت کی صحیح تفسیر نہ کی گئی ہو جس کی ایک بڑی وجہ یہ ہے عام طور پر مفسرین اپنے اپنے زمانہ کے سائنسی نظریات سے استفادہ کرکے قرآن کے متعلقہ بیانات کی تفسیر و تشریح کرتے رہے ہیں اور جب یہ نظریات ہی رد ہو جاتے ہیں تو اس بنیاد پر جو تفسیر کی گئی ہے اس پر اعتراض کا پہلو نکل آتا ہے۔ دوسری وجہ ہے دورِ جدید کی سائنسی ترقی کے باوجود بہت سے نظریات کا حقیقت سے دور ہونا۔ آج بھی جس مفروضہ کو سائنس داں قریب الحقیقت بلکہ عین حقیقت

(Scientific Facts) سمجھتے ہیں مزید تجربات و مشاہدات کے بعد اس کی ترمیم بھی ہو سکتی ہے اور تنسیخ بھی۔ لہٰذا کسی طرح بھی قرآن حکیم کی حقانیت پر حرف نہیں آتا۔

ان دونوں وجوہات کے علاوہ، جن کی ضرب بھی خود سائنس ہی پر پڑتی ہے، کسی خالی الذہن اور غیر متعصب شخص کو قرآن مجید پر انگلی اٹھانے کی گنجائش نہیں ہے۔

قرآن اور سائنس جدید کے اختلاف کا ایک اہم پہلو یہ ہے کہ قرآن ان انکشافات کو بھی جن کو خالص سائنسی مسائل کہا جاتا ہے اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کے ساتھ لطیف انداز میں جمع کر کے پیش کرتا ہے جب کہ سائنس جدید ان اخلاقی اور روحانی پہلوؤں کو نکال کر منتشر انداز میں صرف اس مسئلہ کی مادی تعبیر ہی پیش کرتی ہے۔ بیشتر سائنسدانوں کی اخلاقی اقدار سے بیزاری سائنسی تحقیقات کا وہ رخ متعین کرتی ہے جس سے دنیائے انسانیت تباہی کے مہیب غار کی طرف گامزن ہے۔

دراصل حقیقی سائنسدان پردۂ راز میں چھپے حقائق کی نقاب کشائی کرتا ہے، مسائل کی گتھیوں کو سلجھاتا ہے۔ ان کی جانچ پرکھ کرتا ہے اور غور و خوض کے بعد اس کو بھلائی کے لئے استعمال ہونا چاہیئے۔ یہی سائنس کا اخلاقی پہلو ہے۔ آج انسانیت کو اس بات کی سخت ضرورت ہے کہ سائنسی تحقیقات کا ایسا رخ ہو کہ مادی فلاح کے ساتھ اخلاقی و روحانی فلاح کی منزل بھی قریب سے قریب تر ہوتی جائے۔ ورنہ ایٹمی اور نیوکلیر ہتھیاروں کی دوڑ، مصنوعیات کا بے تحاشہ استعمال۔ مصنوعی جانداروں کی صنعت (Artificial living chimeras) صنعتی انقلاب سے پیدا شدہ آلودگی (Pollution) سائنس کے ذریعہ فرد اور معاشرہ کا استحصال اور سیکڑوں مہلک ہتھیاروں کی صنعت و تجارت اور بے شمار پر خطر سائنسی تحقیقات و ایجادات دنیا کو اس منزل کی طرف لے جا رہے ہیں جن کا نتیجہ مکمل تباہی و بربادی کے سوا کچھ نہیں۔

مزید برآں سائنس جدید کے اس غلط رخ کے نتیجہ میں تعیش، آرام طلبی، کاہلی، قوت مدافعت کی کمی، جراثیم کی کثرت اور ان کے نت نئے طریقوں اور ہتھیاروں نے انسانوں کو جسمانی اور اخلاقی دونوں حیثیتوں سے دیوالیہ بنا دیا ہے اور ان میں مستقل خوف و ہراس کا ماحول پیدا کر دیا ہے۔ اس طرح آج کا انسان مزید تنزل کی جانب رواں دواں ہے۔

ان مسائل کا وقتی حل تو یہ ہے کہ سائنسداں بلند پایہ اخلاق سے آراستہ ہوں۔ ان میں احساس ذمہ داری اور خدا کے حضور جوابدہی کا احساس جاگزیں ہو۔ ان کی تحقیقات کا مقصد انسانوں کی فلاح و کامرانی ہو نہ کہ انسانیت کی تباہی و بربادی۔

موجودہ سائنس کی بنیادی خامیاں دور کرنے کے سلسلہ میں قرآن کی مندرجہ ذیل آیات مزید روشنی فراہم کرتی ہیں۔

اولاً۔ محققین کسی جواب و نتیجہ کو سوچے بغیر (Unbiased) تحقیق شروع کریں اور اپنے تجربات و مشاہدات میں کوئی بات چھپائے بغیر اپنے خیالات کا اظہار کر دیں۔ اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے کہ :۔

إِنَّ السَّمْعَ وَالْبَصَرَ وَالْفُؤَادَ كُلُّ	بے شک کان، آنکھ اور دل سب
أُولَٰئِكَ كَانَ عَنْهُ مَسْئُولًا (بنی اسرائیل)	کے متعلق (اللہ کے حضور) سوال کیا جائیگا۔

ثانیاً۔ قرآن کے نقطۂ نظر سے حقیقی محقق وہی ہے جو تمام تحقیقات کے بعد ایک ہی آخری نتیجہ اخذ کرتا ہے وہ ہے معرفت خداوندی یعنی کائنات کے خالق و مدبر کے وجود کا غیر متزلزل یقین اور اس کی خشیت۔

إِنَّمَا يَخْشَى اللَّهَ مِنْ عِبَادِهِ	اللہ تعالیٰ سے اس کے بندوں میں
الْعُلَمَاءُ (فاطر: ۲۸)	علم رکھنے والے ہی ڈرتے ہیں۔

ثالثاً۔ قرآن ہر محقق کو ایک سوال پر غور کرنے کی دعوت دیتا ہے کہ جس طرح ان تمام تحقیقات کے نتیجہ میں تم اس حقیقت تک پہنچے کہ تمام چیزوں کے وجود میں کوئی معنویت و مقصدیت (Rationality & Functionality) ہے۔ اسی طرح غور کرو کہ کائنات کا بھی کوئی نہ کوئی مقصد ضرور ہوگا۔

زمین و آسمان کی خلقت اور لیل و نہار کی گردش پر غور کرنے والوں کے نتیجۂ غور و فکر کو قرآن انھیں کی زبان سے بایں الفاظ ادا کرتا ہے کہ ۔

رَبَّنَا مَا خَلَقْتَ هَٰذَا	اے ہمارے رب یہ سلسلۂ کارخانہ عبث وجود
بَاطِلًا سُبْحَانَكَ فَقِنَا	تونے عبث نہیں بنایا، تیری ذات بے عیب

عَذَابَ النَّارِ ہے پس تو ہمیں عذاب نار (انفرادی اور
(آل عمران: ۱۹۱) دائمی تباہی و خسران) سے بچا۔

قرآن اور سائنسِ جدید کے اس تجزیہ کے بعد مناسب معلوم ہوتا ہے کہ سائنس کے ان منفی رویوں اور اس کی خامیوں کو دور کرنے کے سلسلہ میں دیرپا اور مستقل حل کی بھی نشاندہی کی جائے۔

ہماری نظر میں سائنس کی یہ خامیاں اس کی تعریف (Definition) بشمول فلسفۂ سائنس اور طریقۂ کار (Scientific methods) دونوں ہی میں مضمر ہیں۔ لہذا ایک منطقی حل تو یہ ہوسکتا ہے کہ سائنس کی موجودہ تعریف میں ترمیم کرکے اس کے دائرہ کار کو غیر نامیاتی اشیاء کی تشریح تک محدود کردیا جائے جن کا انسانی علوم اور اس کے دوسرے مسائل سے براہِ راست کوئی تعلق نہ ہو۔ مثلاً علوم طبیعیات و کیمیا وغیرہ۔ اس حالت میں بھی اخلاقیات سے صرفِ نظر نہ کی جائے کیوں کہ سائنس بہرحال ایک حقیر شعبۂ علم ہی ہے اور اس کا حامل بھی انسان ہے جس کے گوناگوں مسائل ہیں۔

دوسرا حل یہ ہوسکتا ہے کہ سائنس کو اتنا وسیع کردیا جائے کہ اس کی حدود میں علوم عمرانیات بھی آجائیں اور معاشیات و سیاسیات بھی۔ مگر اس وسیع تر تعریفِ سائنس کو اختیار کرنے سے نہ صرف سائنس کی تعریف و فلسفہ ہی میں غیر معمولی تبدیلی کرنی پڑے گی بلکہ اس کے نام نہاد سائنٹفک طریقۂ کار (Scientific method) کو بھی یکسر بدلنا پڑے گا۔

ماضی میں سائنس غیر نامیاتی اشیاء کی تفصیلات و تشریحات کے علم ہی کا نام تھا۔ اس کا انسانی علوم سے براہ راست کوئی تعلق نہ تھا۔ مگر زمانہ گزرنے کے ساتھ ساتھ سائنس کے خیرہ کن انکشافات و ایجادات نے نیز کلیسا و عقلیت کی کشمکش کے نتیجہ میں سائنس کو خدا کا درجہ مل گیا۔ اور اب ہر شعبۂ علم کو سائنس کہنے میں فخر محسوس کیا جاتا ہے۔ لہذا عمرانی علوم کے عین سائنس ثابت کرنے والوں کو یہ بات کیسے پسند آئے گی کہ ان کی تعریف سے سائنس کا لفظ نکال دیا جائے اور ان کی تعریفات اور طریقہائے کار کو بدل دیا جائے۔

بہرحال سائنس کی مبنی برحقیقت تعریف پیش کرنے کے ساتھ ساتھ ان نام نہاد طریقہائے کار

میں ایسی تبدیلی کی ضرورت ہے جس میں انسان اور کائنات کو ایک اکائی کی حیثیت سے دیکھا جائے۔ جہاں انسان کے لطیف احساسات و جذبات کا خیال رکھا گیا ہو۔ جس میں علم کے مادی ذرائع کے علاوہ دوسرے روحانی ذرائع کی حقیقت بھی تسلیم کی گئی ہو۔ جہاں فرد معاشرہ اور انسان و کائنات کو منتشر اور الگ انداز میں سوچنے کے بجائے کلی طور پر سوچا جائے۔ جہاں سائنس کی بنیاد انسان و کائنات کے مابین ہم آہنگی اور انسان کی پائیدار فلاح و کامرانی پر رکھی گئی ہو اور جس کا مقصد سماج کا استحصال نہ ہو بلکہ اس کی خدمت ہو۔

سائنس کی وسیع تعریف کے سلسلہ میں ایک اور اہم ضرورت اس امر کی بھی ہے کہ سائنسی تجربہ و تحقیق میں کسی کائناتی مظہر کی سطحی تشریح نہ کی جائے بلکہ ان تمام عوامل بلکہ ان سے آگے بڑھ کر ان حقائق کی نشاندہی کرنے میں بھی تامل نہ ہو جن کا سائنس سے بظاہر کوئی تعلق نظر نہیں آتا۔

آج سائنس کو جس علمی و فکری انقلاب کی ضرورت ہے اس سے قبل شاید کسی زمانہ میں بھی اس کی اتنی ضرورت نہ تھی۔ سائنس کے رویہ اور اس کی بنیادوں کے بارے میں اکثر مفکرین کے ذہنوں میں انقلاب آچکا ہے۔ سائنس کی مادی بنیادیں رفتہ رفتہ تنقید کا شکار ہو رہی ہیں۔ گزشتہ صدی اور بیسویں صدی کے اوائل میں جو سائنسی برتری کا رجحان پایا جاتا تھا وہ اب خود بڑے بڑے سائنسدانوں ہی کے ذریعہ زمیں بوس ہو رہا ہے۔ آج چند مفکرین کی نظریں اس غلط رخ کا بچشم سر مشاہدہ کر رہی ہیں۔ اگر آج بھی سائنس کی خرابیوں اور کمزوریوں کے تئیں حقیقت پسندی سے کام نہ لیا گیا تو انسانیت اس موڑ پر پہنچ جائے گی جس سے واپسی ناممکن ہوگی۔

آخر میں عرض ہے کہ اگر حقیقت میں موجودہ سائنس عدم توازن کا شکار ہوگئی ہے جیسا کہ موجودہ مفکرین کا بھی خیال ہے (ملاحظہ ہو The Turning Point by Caper) تو تمام دانشوروں خصوصاً سائنسدانوں کا انسانی فرض ہو جاتا ہے کہ ایک متحدہ پلیٹ فارم سے ان خرابیوں کو دور کرنے کی مستقل اور غیر متزلزل کوشش کریں۔ انفرادی کوششوں سے اتنا بڑا کام پایۂ تکمیل کو نہیں پہنچ سکتا اس لئے کہ مسئلہ سائنس کی بنیادوں اور اس کی عمارت کی از سر نو تعمیر کا ہے۔ اس کے لئے ضرورت ہے متحد ہو کر کوئی ٹھوس فیصلہ کرنے اور اجتماعی مشوروں کے ذریعہ مثبت تعمیری کام کرنے کی[۱]

---

[۱] اس متحدہ پلیٹ فارم کی علی گڑھ میں بنیاد پڑ چکی ہے جس کا نام "مسلم ایسوسی ایشن فار ایڈوانسمنٹ آف سائنس" (MAAS) رکھا گیا ہے۔ یہ کل ہند تحریک ہے احقر بھی اس کا ایک ادنیٰ کارکن ہے۔

یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علٰحدگی

ایک جائزہ

سلطان احمد اصلاحی

عیسائیت کبھی بھی فکر و نظر کا کوئی مکمل نظام نہیں رہی جس کی بنیاد پر سماج کی تعمیر اور ریاست کی تشکیل کی جاسکے۔ قوم یہود کے اندر جو زرپرستی اور دنیا طلبی پیدا ہوگئی تھی، اس کے علماء و رہبان جس طرح روح شریعت کو چھوڑ کر اس کے الفاظ سے کھیلنے لگے تھے اور اپنے دینی منصب کو کلیۃً جلب دنیا کا ذریعہ قرار دے رکھا تھا، حضرت مسیح، ایک عارضی وقفے کے لئے انہی کی اصلاح کے لئے بھیجے گئے تھے، جس کی صراحت وہ خود ان لفظوں میں کرتے ہیں:۔

"میں اسرائیل کے گھرانے کی کھوئی ہوئی بھیڑوں کے سوا کسی کے پاس نہیں بھیجا گیا۔" (متی باب ۱۵:۲۴)

آں جناب کی ان تعلیمات و ہدایت سے بھی صاف پتہ چلتا ہے کہ آپ کی بعثت خاص قوم یہود کے لئے ہوئی تھی۔ اور آپ کی تمام تر کوششیں ان کے بگاڑ کو دور کرنے اور انھیں راہ راست پر لگانے پر مرکوز تھیں۔

"تم سن چکے ہو کہ تم سے کہا گیا تھا کہ آنکھ کے بدلے آنکھ اور دانت کے بدلے دانت لیکن میں تم سے کہتا ہوں کہ شریر کا مقابلہ نہ کرنا بلکہ جو کوئی دہنے گال پر طمانچہ مارے دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے، اور جو کوئی تجھ پر نالش کر کے تیرا کرتا لینا چاہے تو چوغہ بھی اسے لینے دے، اور جو کوئی تجھے ایک کوس بیگار میں لے جائے اس کے ساتھ دو کوس چلا جا جو کوئی تجھ سے مانگے اسے دے اور جو تجھ سے قرض چاہے اس سے منہ نہ موڑ۔" (متی: باب ۵: ۳۸-۴۲)

"لیکن میں تم سننے والوں سے کہتا ہوں کہ اپنے دشمنوں سے محبت رکھو جو تم

سے عداوت رکھیں ان کا بھلا کرو، جو تم پر لعنت کریں ان کے لئے برکت چاہو۔ جو تمہاری تحقیر کریں ان کے لئے دعا کرو، جو تیرے ایک گال پر طمانچہ مارے دوسرا بھی اس کی طرف پھیر دے اور جو تیرا چوغہ لے اس کو کرتا لینے سے بھی منع نہ کر، جو کوئی تجھ سے مانگے اسے دے اور جو تیرا مال لے لے اس سے طلب نہ کر۔

(لوقا باب: ۶: ۲۷-۳۱)

"مگر تم اپنے دشمنوں سے محبت رکھو اور بھلا کرو اور بغیر نا امید ہوئے قرض دو تو تمہارا اجر بڑا ہوگا اور تم خدا تعالیٰ کے بیٹے ٹھہرو گے کیونکہ وہ ناشکروں اور بد دوں پر بھی مہربان ہے، جیسا تمہارا باپ رحیم ہے تم بھی رحم دل ہو۔" (ایضاً ۳۵-۳۶)

قوم یہود جسے اللہ تعالیٰ نے ایک خاص وقت تک کے لئے امامت عالم کے منصب پر فائز کیا تھا اور اسے اپنے بے پایاں احسانات سے نوازا تھا، اس کی ہدایت و رہنمائی کے لئے تورات کی صورت میں ایک جامع مجموعۂ قوانین عطا کیا تھا۔ بعد میں وقت گزرنے کے ساتھ ——— اس کے اندر خرابی اور بگاڑ کی جو صورتیں پیدا ہوئیں اس کا نمایاں ترین مظہر اس قوم کا فقہی جمود تھا۔ چنانچہ اس نے روحِ شریعت کو بالائے طاق رکھتے ہوئے اس کے ظاہر کو سب کچھ سمجھ لیا، بیجا لفظی موشگافیاں کر کے خدائی شریعت کو کچھ کا کچھ بنا دیا۔ اور احکام کے حقیقی منشاء کے علی الرغم ان کا ہیولیٰ ہی بالکل بدل کر رکھ دیا۔ جس کے نتیجہ میں وہ بے شمار ان جکڑ بندیوں میں پھنس گئے جن کا خدائی مرضی سے کوئی واسطہ نہ تھا اور بہت سی ان بندشوں سے وہ آزاد ہو گئے جن کا الٰہی شریعت انہیں پابند دیکھنا چاہتی تھی۔ قوم یہود کے سلسلۂ انبیاء کی آخری کڑی حضرت مسیحؑ کی بعثت توراتی شریعت میں پیدا ہو جانے والے اسی عدم توازن کو دور کرنے کے لئے ہوئی تھی۔ اور آپ کو ملنے والے مجموعۂ احکام "انجیل" کی امتیازی حیثیت ہی یہ تھی کہ وہ اس قوم اور خاص کر اس کے علماء و رہبان کی ظاہر پرستی کو ختم کر کے ان کے اندر روح شریعت کی پیروی کے جذبہ کو بیدار کرے۔ عہد نامۂ جدید کا درج ذیل بیان اس حقیقت کا زندہ ثبوت ہے۔ حضرت مسیحؑ اپنی قوم کے فقیہوں اور فریسیوں کی حالت زار پر ماتم کرتے ہوئے کہتے ہیں:۔

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ تم بیواؤں کے گھروں

کو دبا بیٹھتے ہو اور دکھاوے کے لئے نماز کو طول دیتے ہو۔" (متی باب ۲۳:۱۴)

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو! تم پر افسوس! کہ پودینہ اور سونف اور زیرہ پر تو دہ یکی دیتے ہو پر تم نے شریعت کی زیادہ بھاری باتوں یعنی انصاف اور رحم اور ایمان کو چھوڑ دیا ہے۔ لازم تھا کہ یہ بھی کرتے اور وہ بھی نہ چھوڑتے، اے اندھے راہ بتانے والو جو مچھر کو تو چھانتے ہو اور اونٹ کو نگل جاتے ہو"۔

اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس کہ پیالے اور رکابی کو اوپر سے صاف کرتے ہو مگر وہ اندر لوٹ اور ناپرہیزگاری سے بھرے ہیں۔ اے اندھے فریسی پہلے پیالے اور رکابی کو اندر سے صاف کر تاکہ اوپر سے بھی صاف ہو جائیں۔

اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ تم سفیدی پھری ہوئی قبروں کے مانند ہو جو اوپر سے تو خوبصورت دکھائی دیتی ہیں مگر اندر مردوں کی ہڈیوں اور ہر طرح کی نجاست سے بھری ہیں۔ اسی طرح تم بھی ظاہر میں تو لوگوں کو راستباز دکھائی دیتے ہو مگر باطن میں ریاکاری اور بے دینی سے بھرے ہو۔"

(ایضاً: آیات ۲۳ تا ۲۸)

"پھر اس نے اپنی تعلیم میں کہا کہ فقیہوں سے خبردار رہو جو لمبے لمبے جامے پہن کر پھرنا اور بازاروں میں سلام، اور عبادت خانوں میں اعلیٰ درجہ کی کرسیاں اور ضیافتوں میں صدر نشینی چاہتے ہیں۔ اور وہ بیواؤں کے گھروں کو دبا بیٹھتے ہیں اور دکھاوے کے لئے نماز کو طول دیتے ہیں۔ ان ہی کو زیادہ سزا ملے گی

(مرقس باب ۱۲: ۳۸-۴۰)

لیکن سانحہ یہ پیش آیا کہ قوم یہود کی عظیم اکثریت نے حضرت مسیحؑ کا انکار کیا۔ اور اپنے کو انجیل سے بالکل بے تعلق کر لیا۔ دوسری طرف جن لوگوں نے آں جنابؑ کی پیروی اختیار کی وہ آپ کے حکم اور مرضی کے علی الرغم دوسری انتہا پر جا پہنچے کہ انھوں نے انجیل ہی کو سب کچھ سمجھ لیا اور توراۃ کے منکر ہو گئے۔ جبکہ اصل صورت یہ تھی کہ تورات اور انجیل دونوں ایک دوسرے کی تکمیل کرنے والی تھیں۔ اس دوگونہ مجموعۂ شریعت کی پیروی ہی میں اہل کتاب کی نجات مضمر تھی۔

اور اسی کے ذریعہ وہ زندگی میں جادۂ اعتدال پر قائم رہ سکتے تھے۔ اہل تورات جس فقہی جمود اور لفظی جکڑ بندیوں کے گرداب میں پھنس گئے تھے انجیل کے بغیر وہ اس سے نکلنے میں کامیاب نہیں ہو سکتے تھے۔ اسی طرح انجیل میں حکمت و موعظت اور روح شریعت کی بھرپور تشریح و تفصیل تو تھی لیکن توراتی مجموعۂ قانون کے بغیر اس کے لئے زندگی کی گاڑی کو زیادہ دور تک اعتدال و توازن کے ساتھ چلانا بہت مشکل تھا۔ لیکن تفصیلات سے قطع نظر ہوا یہ کہ انجیل تورات سے کٹ گئی۔ اور جس طرح اہل کتاب کے لئے انجیل سے روگردانی کا نتیجہ یہ سامنے آیا کہ وہ روح شریعت سے عاری ہو کر نری ظاہر پرستی اور دنیا طلبی اور جلب منفعت میں لگ گئے۔ پیروانِ مسیحؑ کے لئے تورات کے انکار کا انجام یہ ہوا کہ ان کے پاس ایک بالکل کٹی پھٹی شریعت باقی رہ گئی جو واقعہ ہے کہ سماج کی تعمیر اور انسانی آبادی کے مسائل کے حل کی عظیم ذمہ داری سے کسی بھی صورت عہدہ برآ نہیں ہو سکتی تھی۔ اس سے بھی بڑا سانحہ یہ ہوا کہ حضرت مسیحؑ کی وفات پر زیادہ عرصہ نہ گزرا تھا کہ ۳۲۵ء کی نیسیا کی کونسل میں مسیحیت[1] پر پال کی اجارہ داری قائم ہو گئی۔ جس کے نتیجے میں اس کی صورت ہی مسخ ہو گئی۔ تورات سے کٹ جانے کے سبب اس کے اندر پیدا ہو جانے والی مذکورہ خامی اور کمی سے قطع نظر اس کی ہم آہنگی بالکل خاک میں مل گئی اور وہ تضادات کا ایک مجموعہ بن کر رہ گئی[2]۔ یہی وجہ ہے کہ عہد نامۂ جدید میں اگر حضرت مسیحؑ ایک طرف اپنے پیرووں کو اس دعا کی تلقین کرتے نظر آتے ہیں کہ آسمان کی طرح زمین پر بھی خدا کی بادشاہت قائم ہو:

---

[1] یہاں ہم مسیحیت کو مسیحیت اسی پہلو سے کہہ رہے ہیں جیسا کہ اس کے ماننے والوں نے اسے تورات اور اسی طرح اسکے بعد آنے والی شریعت محمدیؐ سے کاٹ کر اسے ایک الگ اور مستقل شریعت کا درجہ دے لیا، اور جیسا کہ وہ آج عہد نامۂ جدید کے صفحات میں نظر آتی ہے۔ ورنہ اپنی حقیقت کے اعتبار سے نہ یہودیت کوئی چیز ہے نہ مسیحیت۔ یہ سب اسی دینِ حنیف، اسلام کی مختلف شکلیں ہیں جس کا سلسلہ حضرت آدمؑ سے شروع ہو کر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر تمام ہوتا ہے۔ دوسری بے شمار قوموں اور جماعتوں کی طرح یہ اہل کتاب کی محض نادانی اور ناسمجھی ہے کہ انہوں نے اس دینِ قدیم کی صورت بگاڑ کر اسے یہودیت اور مسیحیت کے خانوں میں بانٹ دیا۔ اور اسکے نتیجے میں قیامت تک کے لئے باہم کٹتے مرتے رہنے کی راہ ہموار کر لی۔ [2] واضح رہے کہ عہد نامۂ جدید (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

"پس تم اس طرح دعا کیا کرو کہ اے ہمارے باپ تو جو آسمان پر ہے تیرا نام پاک مانا جائے۔ تیری بادشاہی آئے، تیری مرضی جیسی آسمان پر پوری ہوتی ہے زمین پر بھی ہو۔" (متی باب: ۶: ۹-۱۰)

تو دوسرے مقام پر ہمیں ان کا یہ اعلان پڑھنے کو ملتا ہے۔

"میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں"۔ (یوحنا باب: ۱۸: ۳۶)

اس سے بھی آگے دوسری جگہ وہ صاف طور پر دین و دنیا کی تقسیم کا درس دیتے دکھائی دیتے ہیں۔

"پس جو قیصر کا ہے قیصر کو اور جو خدا کا ہے خدا کو ادا کرو"۔ (متی باب ۲۲: ۲۱)[ا]

اس کے علاوہ عہد نامۂ جدید حکومت وقت کی پیروی کو بلا لحاظ اس کے کہ وہ کس روش پر عمل پیرا ہے اور اس کا انداز کیا ہے، پیروانِ مسیح کے لئے لازم قرار دیتا ہے:

"ہر شخص اعلیٰ حکومتوں کا تابعدار رہے، کیونکہ کوئی حکومت ایسی نہیں جو خدا کی طرف سے نہ ہو اور جو حکومتیں موجود ہیں خدا کی طرف سے مقرر ہیں۔ پس جو کوئی حکومت کا سامنا کرتا ہے وہ خدا کے انتظام کا مخالف ہے اور جو مخالف ہیں سزا پائیں گے"۔

(رومیوں کے نام پولس رسول کا خط باب ۱۳: ۱، ۲)

اس تاکید کے ساتھ کہ:

"سب کا حق ادا کرو جس کو خراج چاہئے خراج دو جس کو محصول چاہئے محصول جس سے ڈرنا چاہئے اس سے ڈرو۔ جس کی عزت کرنا چاہئے اس کی عزت کرو"۔ (ایضاً: آیت ۷)

اپنی موجودہ صورت میں بڑی حد تک پولوس کی اپنی تحریروں پر مشتمل ہے اور باقی صحائف میں بھی جو کچھ ہے وہ انہی خیالات کی تائید میں ہے جو پولوس نے پیش کئے۔ ستائیس صحائف پر مشتمل یہ عہد نامہ جناب یسوع علیہ السلام کے ۳۲۵ سال بعد اس اجتماع کی کثرتِ رائے سے منتخب کیا گیا تھا جس کی اکثریت تثلیث اور اسی طرح کے دوسرے مشرکانہ تصورات کی قائل تھی۔ یہ فیصلہ نیسیہ (Nicaea) کی اسی مذکورہ کونسل کا تھا۔

(عبدالوحید خاں۔ عیسائیت انجیل اور قرآن کی روشنی میں صفحہ ۱۰۱)

[ا] نیز ملاحظہ ہو: مرقس باب ۱۲: ۱۷، لوقا باب ۲۰: ۲۵

رومن ایمپائر کو پال (Paul) کی قائم کردہ اسی مسیحیت کا تجربہ ہوا[1] اور چوتھی صدی عیسوی میں وہ اس کا سرکاری مذہب قرار پاگئی۔ پانچویں صدی عیسوی میں حالات کی گردش سے رومن ایمپائر کے زوال کے بعد فطری طور پر اس کی وراثت اس کے حصے میں آئی۔ اپنی ان محدودیتوں اور کمیوں کے پیش نظر جن کا ابھی ذکر ہوا۔ مسیحیت کے لئے مناسب تو یہ تھا کہ وہ زیادہ سے زیادہ، چھوٹے اور مختصر دائروں میں انسانی زندگی کے مسائل کے حل میں اپنے کو لگاتی، حکومت و سلطنت کے جھمیلوں سے اپنے کو بالکل دور رکھتی لیکن مسیحیت کے علمبرداروں کے لئے، جن کی نگاہیں رومن امپائر کی زبردست شان و شوکت کے سامنے خیرہ ہو چکی تھیں، اس کا سہارنا اور کمتر دائرے پر اپنے کو قانع بنانا ممکن نہ ہو سکا چنانچہ اس کے بعد ذرا تاخیر کئے بغیر کلیسا نے اپنے کو رومی شاہنشاہی کے ڈھنگ پر منظم کرنا شروع کر دیا[2] اور آٹھویں اور نویں صدی تک تو وہ پوری طرح مکمل کر میدان میں آگیا۔ لیکن جیسا کہ اشارہ کیا گیا پال کی مسیحیت اپنی محدودیت اور اپنے داخلی تضادات کے ساتھ حکومت و سلطنت کے لئے کوئی کامل اور ہم آہنگ نظام عمل عطا کرنے سے قاصر تھی، چنانچہ قطع نظر ان بے شمار ادارہ جاتی اور شعبہ جاتی امور و مسائل کے جن میں اس کا نمائندہ کلیسائے روم بری طرح رومن ایمپائر سے متاثر رہا اور بے چون و چرا اور بلا تامل انھیں اپنے ہاں اپناتا گیا[3] اس صورت حال نے سرزمین یورپ میں اسی وقت سے چرچ اور اسٹیٹ بالفاظ دیگر مذہب اور ریاست کا جھگڑا کھڑا کر دیا کہ اقتدار کا اصل سرچشمہ کون ہے پاپائے روم یا وقت کے

---

[1] Carl Stephenson: Mediaeval History. Re. E. P. 38.

[2] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو تاریخ یورپ حصہ اول مصنفہ الیوبیچر۔ ترجمہ مولوی عبد الماجد بی۔اے، نواب صدیار جنگ بہادر اور قاضی تلمذ حسین۔ صفحات ۱۷۹، ۱۸۰ نیز D.R. Bhandari: History of European Political Philosophy P. 69-70

[3] مثال کے طور پر بے دینی کو رائج الوقت بغاوت (Treason) پر قیاس کر کے اسے خدا کے خلاف بغاوت (Treason against God) قرار دیتے ہوئے کلیسائے روم نے ایذا رسانی (Torture) کا اصول رومی قانون سے اخذ کیا تھا، اسی طرح بے دینوں کی تمام جائداد کو ضبط کر لینے کا قاعدہ بھی اسی رومی قانون سے اخذ کردہ تھا۔ ملاحظہ ہو History of Torture Throughout the Ages. P. 63.

سیکولر حکمراں؛ جس کا سلسلہ آگے ہزار سال یعنی سترہویں اور اٹھارویں صدی تک جاری رہا جب کہ مختلف انقلابات کے نتیجے میں کلیسائی اور شاہی بساط الٹ کر دستوری حکومتیں وجود میں آتی ہیں جن کے اندر کھلے لفظوں میں مذہب کی معاملاتِ دنیا سے بے دخلی کا اعلان کیا جاتا ہے۔ اور یورپ اطمینان کا سانس لیتا دکھائی دیتا ہے کہ اب آئندہ اسے مذہب کے نام پر ظلم واستبداد کے شکنجے میں نہ کسا جاسکے گا۔ زمانۂ مابعد میں اسی کی تقلید میں دنیا کے مختلف خطوں سے مذہب کی معاملاتِ دنیا سے بے دخلی کی بات ہمارے سننے میں آتی ہے۔

چرچ اور اسٹیٹ کی علٰحدگی

آج یورپ نے اسے ایک حقیقت کے طور پر تسلیم کرلیا ہے کہ مذہب کا معاملاتِ دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے۔ اور اسی کے اثر سے دنیا کے بیشتر خطوں میں بھی اسے ایک مقبولِ عام تصور کی حیثیت حاصل ہوگئی ہے، لیکن آپ کو سن کر تعجب ہوگا کہ زیادہ دور نہیں ابھی اٹھارویں صدی کے اختتام تک صورت یہ تھی کہ وہاں 'بادشاہ برضیٔ خدا' (Kings by the grace of God) اس لقب کے بغیر بادشاہوں کا نام لینے کی بھی کسی کی ہمت نہ تھی۔ اگلے زمانوں کی بات اپنی جگہ اسی اٹھارویں صدی میں فرانس کے لوئیس چہارد ہم (Louis XIV)[1] اور انگلینڈ کے جیمس دوم (James II) نے 'مرضیٔ خدا' (The grace of God) کو ایک سیاسی عقیدے کے طور پر اپنایا اور اس کی بدولت اپنی کلیت پسندی (Absolutism) کے لئے وجہ جواز پیدا کیا جس کی رو سے دیگر تمام انسانی حقوق مثلاً دولت، خاندان، پارلیمنٹ وغیرہ کی طرح 'بادشاہ کا یہ حق' بھی ابدی اور من جانب اللہ تھا۔ جسے کسی صورت چیلنج نہیں کیا جاسکتا تھا۔ اس طرح بادشاہ کی شخصیت عام انسانی قانون کے دائرے سے بلند قرار پاگئی تھی۔

---

[1] یہی نہیں بلکہ لوئیس بڑے فخر کے ساتھ یہ اعلان کرتا تھا کہ: ہم شہزادے خدا کی زندہ تصویریں ہیں جو تمام تر پاک اور قوت وطاقت کا سرچشمہ ہے: "We Princes are living images of Him who is all holy and all powerful. Bluntschli: The Theory of the State P.288

اس کے بعد ایسا ہوا کہ فرانس کی عملداریوں (metatates) نے اس تصور کو قبول کرنے سے انکار کیا اور برطانوی پارلیمنٹ نے نسبتہً اور سختی سے اس کے خلاف آواز بلند کی۔ بالآخر انگلینڈ کے ۱۶۸۸ اور فرانس کے ۱۷۸۹ کے انقلابات کے نتیجے میں بادشاہوں کے اس تقدس اور ان کے من جانب اللہ ہونے کے تصور کو آخری طور پر مسترد کیا گیا[1]۔

سرزمین یورپ میں عیسائیت کے قدم جمانے سے لے کر اٹھارویں صدی کے اختتام تک یہ مسئلہ کبھی زیر بحث آیا ہی نہیں کہ "مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق ہے، نہ ہونا چاہئے بلکہ سچ یہ ہے کہ کسی بھی ایسے شخص کے لئے جو اپنے ہوش وحواس بالکل کھو نہ چکا ہو اس طرح کی بات اپنی زبان پر بھی لانے کی ہمت نہ تھی۔ اس وقت تک مذہب سے تعلق نہیں مذہب سے لاتعلقی، بے دینی، سب سے بڑا جرم تھی جس کا ارتکاب کرنے والا جس انجام بد سے دوچار ہوتا تھا اس کی کسی قدر تفصیل اس سے پہلے آپ پڑھ چکے ہیں[2]۔ وہاں اگر جھگڑا رہا ہے تو اس کا کہ دنیا پر مذہب عیسائیت کی حکومت کس ادارے کے ذریعہ انجام پائے۔ چرچ اور پاپائیت کے ذریعہ یہ کام انجام پائے یا یہ ذمہ داری یکو (ہ) حکمرانوں کے سپرد ہونی چاہئے۔ اور کہنا چاہئے کہ عہد جدید کی پو پھٹنے تک یورپ بری طرح سے اس کشمکش کا شکار اور اس اختلاف و نزع کی آماجگاہ رہا ہے۔ بلکہ اگر یہ کہا جائے تو شاید بیجا نہ ہوگا کہ یہی آویزش و چپقلش ہمیں یورپ کی تاریخ کا سب سے نمایاں باب نظر آتی ہے۔ خاص طور پر قرون وسطی کے زمانہ میں تو ایسا لگتا ہے کہ وہاں اس ایک کام کے سوا دوسرا کوئی کام ہی نہ تھا جس میں باشندگان یورپ کی قوتیں اور صلاحیتیں صرف ہوتیں۔ جس کے لئے ان میں سے ہر فریق 'کتاب مقدس' سے غذا حاصل کرتا تھا جو اس کے لئے، جیسا کہ ابھی اوپر تفصیل گزری، اس مقصد کی خاطر بھرپور مواد فراہم کرتی تھی۔ یہ ایک حقیقت ہے کہ یورپ میں بارہویں صدی سے لے کر سولہویں صدی تک 'سیاسی تصور' کی کل دوڑ اس نشانے تک محدود تھی کہ

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو Bluntschli: The Theory of the States P.290-291

[2] دیکھا جائے راقم کا مضمون 'یورپ میں محکمۂ احتساب عقائد کے ستم خوردوں پر ایک نظر' مطبوعہ تحقیقات اسلامی، شمارہ سوم ص۸۲

پاپائیت کا یہ دعویٰ کہ شہنشاہیت پر اسے بالادستی حاصل رہے، درست ہے یا نہیں"[1]

خاص طور پر نویں صدی سے لے کر گیارہویں اور بارہویں صدی تک یہ لڑائی اپنے شباب پر تھی جس میں دونوں فریق اپنے اپنے حق میں الگ الگ دلائل فراہم کر رہے تھے۔ کلیسا جس بنیاد پر اپنے لئے اس حق کا مدعی تھا اس میں خاص بات یہ تھی کہ :-

ا۔ چونکہ پوری بنی نوع انسانی ایک ہے، اس لئے چرچ جس کی بنیاد براہ راست خدا (God) نے رکھی ہے، ریاست کی ذمہ داری بھی صحیح معنوں میں اسی کی ہو سکتی ہے۔ خدائی فرمان کے ذریعہ اسے یہ چیز حاصل ہوئی ہے، خدا جس کی ذات میں تمام دنیوی و روحانی اختیارات مرکوز ہیں۔ چونکہ یہ چیز قادر مطلق ذات کا اٹوٹ حصہ ہے اس لئے کسی صورت اس کے حصے بخرے نہیں کئے جا سکتے۔ اس ریاست کے سربراہ اصلاً تو حضرت مسیح (Christ) ہیں، لیکن چونکہ وہ بنفس نفیس اس دنیا میں موجود نہیں، اس لئے ضروری ہے کہ زمین پر ان کا ایک نمائندہ ہو جو عام انسانوں پر ان کے اقتدار کو بحال رکھ سکے۔ جناب مسیح کا یہ نمائندہ پوپ (Pope) ہے جو بیک وقت لوگوں کا پادری (Priest) بھی ہے اور ان کا بادشاہ (King) بھی۔ بادشاہ یعنی ان کا دنیوی اور روحانی شہنشاہ، ان کا قانون ساز (Law-giver) ان کا منصف (Judge) غرض یہ کہ وہ ہر پہلو سے سب سے بڑا اور زبردست ہے۔

۲۔ دونوں ہی تلواریں جن میں سے ایک روحانی اقتدار کی نمائندگی کرتی ہے، دوسری سیکولر اقتدار کی، انھیں پہلے تو خدا نے جو پیٹر (Peter) کو عطا کیا، اور اس سے منتقل ہو کر یہ خیر پوپ (Pope) تک پہنچی جو روئے زمین پر خدا کا نائب (Vicegerent of God) ہے۔ روحانی تلوار کو تو پوپ نے اپنے پاس باقی رکھا، البتہ دنیوی تلوار کو اس نے سیکولر حکمرانوں تک منتقل کر دیا۔ لیکن اس منتقلی کا مطلب یہ نہیں کہ یہ لوگ آزادانہ طور پر اس کے مالک ہو گئے ان کی زیادہ سے زیادہ حیثیت یہ ہے کہ یہ کلیسا کے وکیل اور اس کے معتمد علیہ (agent) ہیں۔ پوپ مالک تو دراصل بیک وقت روحانی اور سیکولر اختیارات دونوں کا ہے، البتہ عملاً

---

[1] D.R. Bhandari : History of European Political Philosophy P. 86

استعمال وہ اپنے روحانی اختیار ہی کا کرتا ہے۔ بادشاہ اور سیکولر حکمراں اپنے مناصب اور اپنے اختیارات بالواسطہ طور پر خدا (God) سے اور بلا واسطہ پوپ سے حاصل کرتے ہیں، اور اس بنا پر وہ اس کی رعایا (Vassals) ہیں۔ بس اتنا ہے کہ پاپا کی رعایا میں شہنشاہ کو سب سے اونچا مقام حاصل ہے۔ اس کی تاج پوشی کی حلف برداری دراصل پوپ کو ایک طرح کا خراج عقیدت ہے۔ دنیوی اقتدار چونکہ چرچ کا عطا کردہ ہے اس لئے اس کا استعمال بھی چرچ کی مرضی کے مطابق ہونا چاہئیے۔ پوپ کو اس کا اختیار حاصل ہے بلکہ یہ اس کی ذمہ داری ہے کہ سیکولر حکمرانوں کو براہ راست اپنے کنٹرول میں رکھے۔ کسی تکلف کے بغیر وہ شہنشاہی اقتدار کو ایک شخص سے ہٹا کر دوسرے شخص تک منتقل کرسکتا ہے۔ اپنی اس حیثیت میں دراصل وہ بادشاہ گر یا بادشاہ کا انتخاب کنندہ (Imperial Elector) ہے۔ شہنشاہیت میں جب بھی کہیں خلا پیدا ہوگا، ایک لمحہ کی تاخیر کئے بغیر اس کی نگرانی پوپ تک منتقل ہو جائے گی۔ پوپ کو اس کا بھی اختیار ہے کہ وہ عام حکمرانوں کے خلاف لوگوں کی شکایات کی سماعت کرسکے۔ انھیں معزول کردے اور ان کی رعایا کو ان کی وفاداری سے الگ قرار دیدے۔

۳۔ مادہ کے بالمقابل روح کا درجہ بڑھا ہوا ہے۔ اس لئے فطری طور پر عوامی اقتدار کے مقابلے میں روحانی اقتدار زیادہ اہمیت کا حامل ہے اور بجا طور پر اسے زیادہ عزت واحترام کا مقام حاصل ہونا چاہئے۔ چرچ روح کی نمائندگی کرتا ہے جب کہ ریاست کو صرف اس کے قالب کی نمائندگی حاصل ہے۔ چرچ سورج (Sun) کے مانند ہے۔ ریاست کی حیثیت اس کے مقابلے میں چاند (Moon) کی ہے۔ اس بنا پر عوامی اقتدار (Lay authority) روحانی اقتدار سے مستعار ہے۔ اسی کے ذریعہ اسے قوت نافذہ ملتی ہے۔ خلاصہ یہ کہ اس کا تمام تر دارومدار اسی پر ہے[1]۔

اس کے برعکس سیکولر حکمراں اپنے لئے جس دلیل کی بنیاد پر اس حق کے دعوے دار تھے

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو D.R. Bhandari, History of European Political Philosophy P.87.88.

اس میں نمایاں بات یہ تھی کہ:

۱۔ سیکولر اقتدار چرچ کا تفویض کردہ نہیں بلکہ یہ چیز براہ راست خدا کی عطا کردہ ہے۔ بادشاہ روئے زمین پر خدا (God) کے نائب اور خلیفہ (Vicegerents) ہیں اور اس بنا پر وہ صرف اسی (Him) کے روبرو جوابدہ ہیں۔ ریاست کو اسی طرح من جانب اللہ (divine) ہونے کی سند حاصل ہے جیسی کہ چرچ کو ہے۔ اور اس بنا پر وہ چرچ کی تابع فرمان نہیں ہو سکتی ہے۔

۲۔ شہنشاہیت کے علمبردار (Imperialists) پاپائیت کی بالادستی سے اپنے کو آزاد رکھنے کے لئے خاص طور پر کتاب مقدس کو بنیاد بناتے تھے۔ اور عہد نامۂ قدیم و جدید ہر ایک سے اس سلسلے میں دلائل فراہم کرتے تھے۔ عہد نامۂ جدید سے بالخصوص وہ پال (Paul) کے اس قول کا حوالہ دیتے تھے جس کا اس سے پہلے ذکر آچکا ہے کہ:

> "کوئی حکومت ایسی نہیں جو خدا کی طرف سے نہ ہو اور جو حکومتیں موجود ہیں، خدا کی طرف سے مقرر ہیں۔ پس جو کوئی حکومت کا سامنا کرتا ہے وہ خدا کے انتظام کا مخالف ہے۔"
>
> (Powers that be are ordained of God. Whoso ever, therefore, resisteth the power resisteth the ordinance of God.)

کتاب مقدس کے اسی طرح کے فرامین کی بنیاد پر سیکولر حکمرانوں کا رعایا سے مطالبہ تھا کہ وہ ان کی غیر مشروط وفادار رہے۔ ان کا دعویٰ تھا کہ خدا کی طرف سے مقرر ہونے کے سبب سے وہ صرف خدا (God) کے حضور جوابدہ ہیں۔ اور اس بنا پر وہ پاپائیت کے اختیار سے بالکل آزاد ہیں۔ اور ان کے اوپر اسے کسی قسم کا اثر و اقتدار دکھانے کا حق نہیں ہے۔[1]

اس مرحلے پر جن لوگوں نے مختلف تشریحات کے ساتھ کلیسا کی حمایت کی ان چند خاص نام یہ ہیں ہیلڈ برانڈ یا گریگوری ہفتم (Hildebrand or Gregory VII 1073-1080)

---

[1] حوالہ سابق صفحہ ۹۱-۹۰

سینٹ برنارڈ (St. Bernard (1091-1153) مین گولڈ (Manegold) جان آف سیلسبری (John of Salisbury (1115-1180) سینٹ ٹامس ایکوئنس (St. Thomas Aquinas (1227-74) اور آگسٹس ٹرمفس (Augustus Triumphus). اس کے بالمقابل سیکولر حکمرانوں کی تائید میں جو لوگ پیش پیش تھے ان میں قابل ذکر یہ لوگ تھے مارسگلو آف پڈوا (Marsiglo of Padua (1270—1340) ولیم آف اوکہام (William of Ockham (1290-1347) اطالوی فلسفی دانتے (Dante) اور پیرے ڈیوبیس (Pierre Dubois) جن کے استدلال میں علاوہ اور چیزوں کے حضرت مسیح کا یہ قول بھی شامل تھا کہ "میری بادشاہی اس دنیا کی نہیں" (My Kingdom is not of this world) پاپائیت کے علمبرداروں اور سیکولر حکمرانوں کے منواؤں کی یہ لڑائی کیسی شدید تھی اس کا اندازہ آپ صرف اس سے کر سکتے ہیں کہ صرف گیارہویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں یعنی ۱۰۸۵ء سے ۱۱۱۲ء کے عرصے میں اپنے اپنے موقف کی حمایت میں فریقین کی طرف سے ایک سو پندرہ[۱] کتابچے منظر عام پر آئے تھے[۲]

چرچ اور اسٹیٹ کی اس لڑائی میں فتح مندی کا سہرا کلیسا کے ہاتھ رہا۔ اور واقعہ یہ ہے کہ تیرھویں صدی عیسوی تک پاپائیت کے سامنے کسی کو دم مارنے کی مجال نہ تھی[۳] چودھویں صدی کے آتے آتے یورپ میں قومی بادشاہتوں نے زور پکڑنا شروع کیا اور نظام جاگیرداری، جبکہ بڑی حد تک یہی ادارہ کلیسا کے زور اور قوت کا ذریعہ تھا، دن بدن کمزور پڑتا گیا[۴]۔ اسی عرصے میں مختلف اسباب کے تحت یورپ میں روشن خیالی (Enlightment) اور نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کی تحریکات نے اپنے اثرات دکھانے شروع کئے۔ عوام الناس کے ذہن و فکر میں بیداری آئی، سماج میں فرد کی اہمیت کا احساس فزوں تر ہونے لگا اور لوگ بے چون وچرا کلیسا کے سامنے سر تسلیم خم کرنے کے لئے تیار نہ تھے نتیجے کے طور پر وہاں میکاؤلی (Machia-velli (1469-1527) جیسے مفکرین منظر عام پر آئے جنھوں نے براہ راست مذہب و اخلاق،

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو حوالہ سابق صفحات ۹۲ تا ۱۰۳۔
[۲] حوالہ مذکور صفحہ ۱۱۱ [۳] حوالہ سابق ۱۲۶ [۴] کتاب مذکور ۸۵ [۵] حوالہ سابق ۸۶

سے سیاست' کی علاحدگی کا علم بلند کیا۔ اس کے بعد اگرچہ لوتھر (Luther) کی سولہویں صدی کی اصلاح (Reformation) کی تحریک نے ایک بار پھر مذہب اور اسٹیٹ کو ایک ساتھ جوڑنا چاہا، جس کے لئے اس نے موجود الوقت پاپائیت کو مسترد کرتے ہوئے بادشاہوں کے ابدی حق' (Divine Right of Kings) کا نعرہ لگایا اور 'خدا کے مقرر کردہ شہزادوں کی خاموش اطاعت' (Passive obedience to the godly Princes) کی تلقین شروع کی، لیکن مسیحی اقتدار سے یورپ اس قدر عاجز آچکا تھا کہ 'قومی بادشاہتوں' کے ذریعہ مسیحیت کے بالواسطہ اقتدار کے بوجھ کو بھی وہ اب زیادہ دن تک اٹھانے کے لئے آمادہ نہ تھا۔ اس نے صاف لفظوں میں دعویٰ کیا کہ 'اقتدار کا سرچشمہ بادشاہ نہیں ملک کے عوام' ہیں حکومتِ وقت کو ان کی مرضیات کا آئینہ دار ہونا چاہیے اور معاملات زندگی کی تنظیم اس ڈھنگ سے ہونی چاہیے جیسا کہ کسی ملک کے عوام کی خواہش ہو۔ چنانچہ مذکورہ تحریک اصلاح کے خلاف خود محاذ اٹھ کھڑا ہوا۔ اور آگے اٹھارویں صدی تک خاص طور پر ہالبس، لاک اور روسو جیسے مفکرین منظر عام پر آئے جنھوں نے میکاؤلی سے بھی ایک قدم آگے بڑھ کر مذہب و اخلاق کو ریاست کے تابع قرار دیا۔ اور 'بادشاہوں کے ابدی حق' (Divine Right of Kings) کے برخلاف سماجی معاہدہ (Social Contract) عوام کے اقتدار اعلیٰ (Sovty of People) اور خواہش عام (General Will) کا تصور پیش کیا جس کا خلاصہ تھا کہ 'حکومت کا ادارہ' بذاتِ خود اقتدار کا مالک نہیں۔ اقتدار کا اصل سرچشمہ عوام ہیں۔ حکمراں اور عوام کے درمیان ایک طرح کا سماجی معاہدہ ہوتا ہے جس کے تحت کوئی حکومت وجود میں آتی ہے۔ اس لئے اسے عوام کی مرضیات کی آئینہ دار ہونا چاہئیے۔ جس سے خلاف ورزی کی صورت میں وہ اپنے حق بقاء سے محروم ہو جاتی ہے۔ نیز یہ کہ 'مسیحیت' کسی صورت حکومت و سیاست کے لیے موزوں نہیں ہے یہ خاص طور پر انہی لوگوں کے افکار کا نتیجہ تھا جو ۱۶۸۸ء میں انگلینڈ اور ۱۷۷۶ء میں امریکہ اور ۱۷۸۹ء میں فرانس کے انقلابات وجود میں آئے جن میں آخری طور پر 'بادشاہتوں' کے خاتمہ کے ذریعہ بالواسطہ طور پر سرزمین یورپ سے مسیحیت کے اقتدار کا خاتمہ عمل میں آیا۔[۱] اور معاملات زندگی

---

[۱] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: ڈی۔ آر۔ بھنڈاری کی کتاب مذکور صفحات ۱۳۱ تا ۲۵۸

سے بے دخل کرتے ہوئے مذہب کو فرد کی نجی زندگی پر قانع ہونے کے لئے مجبور کر دیا گیا۔ اور انسانی تاریخ میں پہلی دفعہ دستوری سطح پر یہ بات منظر عام پر آئی کہ مذہب کا معاملات دنیا سے کوئی تعلق نہیں ہے اسے اگر جینا ہے تو اس دائرے کے باہر ہی وہ زندہ رہ سکتا ہے چنانچہ ان انقلابات کے نتیجے میں جو تحریری دستاویزات سامنے آئیں ان میں اگرچہ خالق کائنات (Creater) خدا تعالیٰ (Prudence) اور اعلیٰ ترہستی (Supreme Being) کے الفاظ موجود ہیں لیکن اس بات کی صراحت بھی موجود ہے کہ معاملات دنیا کے سلسلے میں اب 'مذہب' کے لئے کوئی احترام نہیں رہے گا نیز یہ کہ اقتدار کا اصل سرچشمہ در اصل قوم ہوا کرتی ہے۔[1]

بلنچلی نے اپنی شہرۂ آفاق کتاب 'دیتھوری آف اسٹیٹ' میں 'ریاست' سے تعلق رکھنے والے بعض اہم مسائل کے سلسلے میں قرون وسطیٰ اور عہد جدید میں ان کے مابین پائے جانے والے فاصلے کا ایک تقابلی مطالعہ پیش کیا ہے جس کے ذریعہ موجودہ دور میں 'مذہب کی معاملاتِ دنیا سے بے دخلی' کے رائج الوقت تصور کے پس منظر کو کافی بہتر طور پر سمجھا جا سکتا ہے۔ ہم ذیل میں اس کے بعض اہم عنوانات کو اسی نقشہ کے ساتھ پیش کرتے ہیں:۔

قرون وسطیٰ	عہد جدید
۱۔ ریاست کا تصور	
قرونِ وسطیٰ میں ریاست اور ریاست کے اختیار کو براہِ راست خدا سے حاصل کردہ تصور کیا جاتا تھا۔ ریاست کی حیثیت ایک ایسی تنظیم	جدید دور میں ریاست کا وجود انسانی ذرائع کا رہین منت ہے اور اس کی بنیاد تمام تر انسانی فطرت پر ہے۔ ریاست ایک مشترک زندگی

---

[1] تفصیل کے لئے دیکھی جائیں: امریکہ کا ۱۷۷۶ء کا آزادی کا اعلامیہ، ۱۷۹۱ء کا امریکی حقوق کا بل اور ۱۷۸۹ء کا حقوق شہریت و انسانی کا فرانسیسی اعلامیہ کی مختلف دفعات بحوالہ J.S. Schapiro: Liberalism Its meaning and History صفحات ۱۲۰ تا ۱۲۳

کی تھی جو خدا کی مرضی کی آئینہ دار اور اس کے اپنے ہاتھوں کی پیدا کردہ تھی۔

کی تنظیم سے عبارت ہے جس کی تشکیل انسانی ہاتھوں کے ذریعہ انجام پاتی ہے اور اس کا انتظام بھی انہی کے ذریعہ چلتا ہے۔ اور یہ چیز تمام تر انسانی مقاصد کے گرد گھومتی ہے۔

۲۔ دینیات اور سائنس۔

ریاست کے تصور کی بنیاد مذہبی اصولوں پر تھی اور اسی کی طاقت سے اس کی پوری مشنری حرکت کرتی تھی۔ قرون وسطیٰ میں اگرچہ مسیحیت چرچ اور اسٹیٹ کی ثنویت کی قائل تھی لیکن اس کا اعتقاد تھا کہ یہ دونوں ہی تلواریں، یعنی روحانی اور دنیوی، خدا کی تفویض کردہ ہیں، ایک کو اس نے پوپ کے حوالہ کیا ہے اور دوسرے کی ذمہ داری شہنشاہ (Emperor) کو سونپی ہے۔ پروٹسٹنٹ اسکول دینیات نے روحانی تلوار کے تصور کو مسترد کیا اور صرف ایک تلوار یعنی ریاست کو قابل قبول ٹھہرایا لیکن اس مذہبی خیال کو وہ مضبوطی کے ساتھ پکڑے ہوئے تھا کہ اقتدار اعلیٰ خدا کی طرف سے آتا ہے۔

ریاست کے بنیادی اصولوں کی راہ انسانی علوم یعنی فلسفہ اور تاریخ متعین کرتے ہیں موجودہ علم سیاسیات ریاست کی تعبیر و تشریح میں اصلاً انسان کا اعتبار کرتا ہے۔ وہ اپنے سفر کا آغاز ہی اسی نقطہ سے کرتا ہے۔ چنانچہ کچھ لوگوں کا خیال یہ ہے کہ ریاست افراد کے اس اجتماع سے عبارت ہے جو آپس میں اس لئے متحد ہوتے ہیں تاکہ وہ اپنا تحفظ اور اپنی آزادی کا دفاع کر سکیں۔ دوسرے لوگ وہ ہیں جو بحیثیت مجموعی اسے پوری قوم کی امنگوں کا مظہر خیال کرتے ہیں۔ ریاست کا جدید نظریہ مذہبی نہیں ہے۔ لیکن اس کا مطلب یہ بھی نہیں کہ وہ بالکل لامذہبی ہے۔ اس کا مطلب صرف یہ ہے کہ ریاست کا دارومدار مذہبی عقیدے پر نہیں ہونا چاہئیے۔ یہ اس کا انکار نہیں کرتا کہ خدا نے انسانی فطرت کو بنایا ہے اور یہ جو دنیا کا نظام چل رہا ہے اس میں اس کی قدرت کا کوئی حصہ نہیں ہے۔ موجودہ علم سیاسیات کا وظیفہ یہ نہیں کہ خدائی طور طریقوں کے سمجھنے میں اپنی

قوت صرف کرے، وہ ریاست کو ایک انسانی ادارے کی حیثیت سے سمجھنا چاہتا ہے۔

۳۔ تھیاکریسی (مذہبی مستبدانہ حکومت)

عہد وسطیٰ میں ریاست کا تصور بالکل پرانے دور کے انسانوں کی طرح براہ راست تھیاکریسی کا تو نہ تھا۔ البتہ وہ بالواسطہ تھیاکریسی (مذہبی مستبدانہ حکومت) کا قائل تھا یعنی کہ حکمران خدا کا نائب اور اس کا خلیفہ ہوتا تھا۔

جدید اقوام کے سیاسی شعور کے لئے تھیاکریسی اپنی جملہ صورتوں کے ساتھ صد درجہ ناگوار ہے۔ عہد جدید کی ریاست ایک انسانی اور دستوری انتظام سے عبارت ہے۔ ریاست کا اختیار عوامی قانون کے ہاتھوں بندھا ہوا ہے اور ریاست کا منتہائے مقصود قوم کی فلاح ہے۔ البتہ یہ تمام چیزیں انسانی فہم سے اخذ کردہ ہیں اور انھیں انسانی ذرائع ہی سے روبہ عمل لایا جائے گا۔

۴۔ مذہب

قرون وسطیٰ میں ریاست کا تمام تر انحصار ہم مذہب جماعات و افراد پر تھا۔ اور اس کا مطالبہ تھا کہ ہر جگہ عقیدے کی یکسانی رہے۔ کافروں اور بے دینوں کے لئے اس زمانے میں کوئی سیاسی حقوق حاصل نہ تھے۔ ان پر مختلف طرح کے مظالم توڑے جاتے تھے اور انھیں طرح طرح سے ستایا جاتا تھا بلکہ اکثر و بیشتر انھیں فنا کے گھاٹ اتار دیا جاتا تھا۔ بہتر سے بہتر سلوک جس کی ان کے ساتھ توقع رکھی جا سکتی تھی وہ یہ کہ ان کے وجود کو انگیز کر لیا جائے۔

موجودہ دور میں کسی شخص کو قانونی طور پر کوئی مرتبہ و مقام عطا کرنے کے لئے ریاست مذہب کو ایک شرط لازم تصور نہیں کرتی۔ فرد اور سماج ان دونوں سے تعلق رکھنے والے قوانین مذہب اور عقیدے کی گرفت سے بالکل آزاد ہیں۔ یہ ضرور ہے کہ عہد جدید کی ریاست عقیدے کی آزادی کا تحفظ کرتی اور مختلف چرچوں اور مذہبی سوسائٹیوں کو ایک لڑی میں پرو کر رکھتی ہے۔ البتہ مذہب سے بیزار یا کسی بھی بے عقیدہ شخص کے سلسلے میں وہ کسی قسم کی ظلم و زیادتی اور اس کی ایذا رسانی کو کسی بھی

اندازسے جائز تصور نہیں کرتی۔[1]

اس موازنے کی روشنی میں عہد جدید کے انسان کی نظر میں مذہب کی حیثیت، اس کے مرتبہ و مقام نیز زندگی کی دوڑ میں اس کی واقعی جگہ کے سلسلے میں اس کے نقطۂ نظر کو باحسن وجوہ سمجھا جا سکتا ہے کہ کس طرح قرون وسطیٰ میں چرچ اور اسٹیٹ کی کشمکش کے نتیجے میں وہاں 'مذہب' کے سلسلے میں ایک خاص نقطۂ نظر پروان چڑھا اور بعد میں آہستہ آہستہ اس نے مسیحیت سے آگے فی الجملہ 'مذہب' ہی کے سلسلے میں ایک عام تصور کی حیثیت اختیار کر لی۔ جس کا انتہائی مقام یہ ہے کہ وہ زندگی میں ایک عضو معطل کی حیثیت سے تو باقی رہ سکتا ہے البتہ اس کے لئے سماج میں کسی موثر کردار کا تصور نہیں کیا جا سکتا ہے۔

یورپ کی تاریخ میں ایک طویل عرصے تک مذہب اور چرچ لازم و ملزوم کی حیثیت اختیار کئے رہے۔ بعد میں چرچ کا نظام کمزور ہونے کے بعد یہ مقام وہاں کے 'بادشاہوں' کو حاصل ہو گیا اور وہ روئے زمین پر 'مذہب' کا عملی مظہر قرار پائے۔ بادشاہوں نے چرچ کو بے دخل کر کے زمام اقتدار اپنے ہاتھ میں لی تو معاملہ پھر بھی غنیمت رہا اس لئے کہ اول الذکر کی طرح یہ بھی اپنے تئیں مذہب کی نمائندگی کے مدعی تھے۔ لیکن اٹھارویں صدی میں جب مذہب سے بیزار بلکہ اس سے عاجز عوام نے ان 'بادشاہتوں' کی بساط الٹی تو بادشاہوں کے خاتمہ اور ان کی بے دخلی کے ساتھ ساتھ یہ چیز اس مذہب کی بے دخلی اور اس کے خاتمہ کا بھی موجب بنی جو اپنے کو الٹا طور پر ان بادشاہتوں سے جوڑے ہوئے تھا۔ یورپ کا ستم یہ ہے کہ پہلے تو اس نے ایک نامکمل مذہب سے جس کے چہرے کو انسانی تحریفات نے بری طرح داغدار کر رکھا تھا، اپنے کو جوڑے رکھا لیکن اس سے بڑی ستم ظریفی اس کی یہ ہے کہ مختلف اسباب کے تحت جب وہ اس مذہب سے عاجز آگیا تو اسے مسترد کرنے کے ساتھ ہی اس نے نفس مذہب کے سلسلے میں ایسا دھواں دار پروپیگنڈہ شروع کیا کہ کہنا چاہئے کہ دنیا کے بیشتر مذاہب کے ماننے والے اس کی بیٹ میں آگئے اور اپنے اپنے مذاہب کو بھی انھوں نے اسی چوکھٹے کا پابند بنا لیا جس کی وکالت سرزمین یورپ کے فرزانوں کی

---

[1] تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو: The Theory of the State. P.60—62

طرف سے کی جاری تھی یعنی یہ کہ "مذہب انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، معاملاتِ دنیا سے اس کا کوئی تعلق سے نہ ہونا چاہئے" یہاں تک کہ اہل یورپ کے نزدیک مذہب (Religion) کی تعریف ہی اس دائرے میں محصور ہو کر رہ گئی کہ "مذہب نام ہے اس محسوس عملی تعلق کا جو کسی ایک یا متعدد مافوق الفطری وجود یا وجودوں پر اعتقاد کی صورت میں کسی فرد کا اس سے یا ان سے قائم ہوتا ہے"۔[1]

ہم مبارکباد دیتے ہیں یورپ کو اس کی اس ہوشیاری اور چالاکی پر کہ اس نے جب اپنی ناک کاٹی تو اس کے فضائل اس زور و قوت کے ساتھ بیان کئے کہ دنیا کی عظیم آبادی نے اپنے لئے 'نکٹا' ہونے ہی کو باعث افتخار سمجھا اور ہر اس شخص کو الٹا عار دلانے لگی جو کسی بھی صورت اپنے لئے ناک والا، رہنے کا قائل اور اس کی وکالت کرنے والا اور اس کا موید نظر آتا ہو۔

لیکن خاص طور پر آج کے روشن خیال اور آزادیٔ فکر و نظر کے مدعیوں سے ہمارا یہ سوال اب بھی قائم ہے کہ کیا یورپ کے اپنے اس محدود و تلخ تجربے کے نتیجے میں نفس مذہب کے سلسلے میں اس کا مذکورہ بالا اعلان و اظہار کسی بھی درجے میں حق و صداقت کا آئینہ دار ہے۔ اور کیا اس کی پیروی کو کسی بھی دوسری سمت سے اس طرح کے کسی اظہار و اعلان کو مبنی بر حقیقت اور حق و انصاف کا تقاضا قرار دیا جا سکتا ہے۔؟

---

[1] رابرٹ۔ ایچ۔ تھولس (Robert - H. Thouless) نے پروفیسر لیوبا (Leuba) کی کتاب 'A Psychological Study of Religion' کے حوالہ سے مذہب کی اڑتالیس[48] تعریفوں کا تذکرہ کرتے ہوئے خاص طور پر صرف تین تعریفوں کی طرف توجہ کی ہے۔ اور پھر ان سب کا خلاصہ وہ بیان کیا ہے جو اوپر مذکور ہوا۔ ملاحظہ ہو:۔
Robert . H. Thouless: The Psychology of Religion P. 4.

اپنے معاونین سے

ادارہ کا اکاؤنٹ IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH کے نام سے ہے۔ براہ کرم اپنا چیک یا ڈرافٹ اسی نام سے بھیجیں۔ اس میں کسی لفظ کی کمی بیشی سے زحمت ہوتی ہے۔ امید ہے آپ کا تعاون ہمیں مستقل حاصل رہے گا۔ (مینیجر)

اقبال اور کارل مارکس

ڈاکٹر عبدالمغنی

اقبال ایک ایسے دانشور تھے جو اپنی ایک خاص منظم فکر رکھتے تھے۔ اسی لئے ان کو مفکر اور فلسفی کہنا صحیح ہوگا۔ اقبال کی فکر کا تجزیہ کرنے سے واضح ہوتا ہے کہ یہ ایک بہت ہی مربوط، جامع اور وسیع و مکمل فکر ہے۔ اس لئے کہ انفس و آفاق اور قدیم و جدید علوم کا متنوع اور گہرا مطالعہ کر کے اقبال حیات و کائنات اور انسانیت کے متعلق چند واضح، معین اور قطعی نتائج تک پہنچے تھے۔ پھر قرآن حکیم کی صورت میں ان کا ایک سرچشمۂ علم تھا جسے وہ تمام علوم و فنون کی کلید سمجھتے تھے۔ درحقیقت اسی سرچشمے نے انھیں ایک مرکزِ فکر اور ایک معیارِ نظر عطا کیا تھا، جو ان کے تمام خیالات و تصوّرات کا محور (Nucleus of thought) تھا۔ اسی محور و مرکز سے وہ تمام فلسفیوں، مفکروں اور دانش وروں کے افکار کا مطالعہ کر کے ردوقبول اور اخذ و ترک کرتے تھے۔ وہ رسولِ کریمؐ کے سوا کسی سے شخصی طور پر نہ تو وابستہ ہیں اور نہ مرعوب۔ ان کا اپنا ذہن خود اتنا قوی اور موثر ہے کہ وہ اپنے خاص نقطۂ نظر سے مختلف نظریات کا بدرجۂ احسن جائزہ لیتے ہیں اور اپنے نظامِ فکر کے اجزا و عناصر کے طور پر ہر ایک کو اس کی مناسب و موزوں جگہ پر رکھتے ہیں۔ مختلف شخصیتوں اور نظریات کے ساتھ اقبال کا رویہ عام طور پر احترام کا ہے اور وہ سبھی کی خوبیوں کا برملا اعتراف کرتے ہیں، گرچہ ان کی خامیوں سے بھی واقف ہیں اور جہاں ضروری سمجھتے ہیں ان پر بہت ہی گہری اور کاری تنقید کرتے ہیں۔ وہ ایک خود شناس اور حق آگاہ مبصر ہیں۔ ان کی بصیرت جرأت و فراست دونوں پر مبنی ہے اور بہ یک وقت عقل و ایمان کا مجموعہ ہے:

خرد افزود مرا درسِ حکیمانِ فرنگ
سینہ افروخت مرا صحبتِ صاحب نظراں (اقبال)

اس طرح اقبال کے علم و دانش نے مشرق و مغرب کی فضا میں کھینچ کر ملادی ہیں اور ایک آفاقی نظام فکر مرتب کیا ہے جو قدیم و جدید کا شیرازہ یا عطر ہے۔

کارل مارکس سے اقبال کے تعلق کی نوعیت وہی ہے جو دوسرے غیر اسلامی مفکروں سے ان کے تعلق کی ہے۔ ضرب کلیم کے باب سیاسیات مشرق و مغرب میں "کارل مارکس کی آواز" کے عنوان سے ایک فکر انگیز نظم اس طرح ہے:

یہ علم و حکمت کی مہرہ بازی، یہ بحث و تکرار کی نمائش
نہیں ہے دنیا کو اب گوارا پرانے افکار کی نمائش
تری کتابوں میں اے حکیم معاش رکھا ہی کیا ہے آخر
خطوط خمدار کی نمائش مریز و کجدار کی نمائش
جہان مغرب کے بتکدوں میں، کلیساؤں میں، مدرسوں میں
ہوس کی خوں ریزیاں چھپاتی ہے عقل عیار کی نمائش

یہ حکیم معاش، یورپ کے ماہرین اقتصادیات ہیں اور ان کو مخاطب کرنے والا کارل مارکس ہے، جو مغرب کے پورے فلسفۂ معاشیات کو "خطوط خمدار کی نمائش" قرار دیتا ہے اور یہ مارکس ہی ہے جو مغربی نظام حیات کے تمام اداروں میں "ہوس کی خوں ریزیاں" اور "عقل عیار کی نمائش" دیکھتا ہے۔ یہ بیانات جنھیں شاعر نے مارکس ہی کی طرف منسوب کیا ہے، عصر حاضر کے زوال آمادہ اور ظلم پسند مغرب کا پول کھولنے والے ہیں اور مارکس کے اپنے فلسفۂ حیات کے محرکات و اسباب کی نشاندہی کرتے ہیں۔ ان سے معلوم ہوتا ہے کہ ایک منفی و تخریبی صورت حال تاریخ کے ایک خاص لمحے میں اور ایک خاص خطے میں ایسی تھی جو ایک بنیادی اصلاح احوال اور مکمل انقلاب کا مطالبہ کر رہی تھی، اسی کے جواب میں امام اشتراکیت نے جدلیاتی مادّیت کا نظریہ اور طبقاتی جنگ کا منصوبہ پیش کیا۔ یہ مارکسیت کا بالکل غیر جانبدارانہ، اصولی اور مثبت مطالعہ ہے۔ لیکن اس سے یہ بھی معلوم ہوجاتا ہے کہ مارکس کا فلسفہ دراصل تاریخ کے بعض حالات کا ردِّ عمل تھا اور ایک ماحول تک محدود تھا، لہٰذا اس کے اندر اصلیت اور آفاقیت دونوں کی کمی ہے۔ اس نظم میں مارکس کی تعریف نمایاں ہے اور تنقید مضمر۔ بہرحال، یہ مارکسی تصور کی بہت اچھی ترجمانی ہے۔

عصر حاضر میں مارکس کے فلسفے کے تاریخی رد عمل پر اقبال نے ایک دوسری نظم "اشتراکیت" میں بہت واضح تبصرہ کیا ہے:

قوموں کی روش سے مجھے ہوتا ہے یہ معلوم
بے سود نہیں روس کی یہ گرمیِ گفتار

اندیشہ ہوا شوخیٔ افکار پہ مجبور ! — فرسودہ طریقوں سے زمانہ ہوا بیزار
انساں کی ہوس نے جنھیں رکھا تھا چھپا کر — کھلتے نظر آتے ہیں بتدریج وہ اسرار
قرآن میں ہو غوطہ زن اے مردِ مسلماں — اللہ کرے تجھ کو عطا جدتِ کردار
جو حرفِ قُلِ العفو میں پوشیدہ ہے اب تک — اس دور میں شاید وہ حقیقت ہو نمودار (ضربِ کلیم)

"حرفِ قل العفو" قرآن کی ایک آیت کی طرف اشارہ ہے جس میں درج ہے کہ جو لوگ رسولؐ سے پوچھتے ہیں کہ کیا خرچ کریں انھیں جواب دیا جائے کہ ان کی ضروریات سے جو کچھ بچ رہے خرچ کر دیا جائے۔ یہ دراصل اسلام کے فلسفۂ معاش اور نظامِ معیشت کا کلیدی نکتہ ہے۔ اسلام نے اوّل تو ملکیت کو ایک عطیۂ خداوندی اور امانتِ الٰہی قرار دیا ہے، پھر آمدنی اور اخراجات دونوں میں حرام و حلال کی تمیز کی ہے اور حلال مال یا جائداد میں زکوٰۃ اور عشر کی تعیین کی ہے۔ اس کے بعد جمع شدہ جائز دولت کو وارثوں میں تقسیم کر دیا ہے اور لوگوں کو عام ہدایت دی ہے کہ وہ خدا کی راہ میں اپنی ضروریات سے بچا ہوا مال زیادہ سے زیادہ خرچ کر کے اپنے ایمان کی صداقت کا ثبوت دیں تاکہ دولت بجائے مالداروں کے ضرورتمندوں کے درمیان مسلسل گردش کرتی رہے اور فرد و معاشرہ دونوں کی سلامتی و ترقی کا باعث ہو۔ یہ سب نکتے صریحاً آیاتِ قرآنی میں موجود ہیں اور ان سے بہتر غربت و افلاس کو دور کرنے اور محنت و مزدوری کا صلہ دینے کے لئے کسی نظریہ کا تصور نہیں کیا جا سکتا۔ لہٰذا اقبال اشتراکیت کا خیر مقدم اس جہت سے کرتے ہیں کہ مغرب کے مظالم کے پیش نظر یہ وقت کی چیز ہے اور روحِ عصر اس کا تقاضہ کر رہی تھی مگر مسلمانوں کے لئے یہ کوئی نئی بات نہیں، قرآنِ حکیم تقریباً ڈیڑھ ہزار سال قبل انسانی معیشت کے اس راز سے پردہ اٹھا چکا ہے جو نئے دور میں ایک نئے انداز سے افشا ہو رہا ہے۔ چنانچہ توقع ہے کہ مارکس کا اشتراکی تصورِ معاش اس حقیقت کی رونمائی کرے گا جو قرآن کے تاریخ ساز حکم "قل العفو" میں مضمر ہے۔ اس سلسلے میں اشتراکیت کی پہلی کامیاب تجربہ گاہ بلشویک روس کی کردار نگاری اقبال نے اس طرح کی ہے:

روشِ قضائے الٰہی کی ہے عجیب و غریب — خبر نہیں کہ ضمیرِ جہاں میں ہے کیا بات
ہوئے ہیں کسرِ چلیپا کے واسطے مامور — وہی کہ حفظِ چلیپا کو جانتے تھے نجات
یہ وحی دہریتِ روس پر ہوئی نازل — کہ توڑ ڈال کلیساؤں کے لات و منات (ضربِ کلیم)

اس سے یہ بات صاف ہو گئی کہ اقبال کی نگاہ میں مارکسیزم درحقیقت ایک منفی قوت ہے

جس کا اصل ردِ عمل عصرِ حاضر اور دنیا نے جدید کی تاریخ میں یہ ہے کہ اس نے خاتم کلیسائی نظام کا خاتمہ اس خطے میں کردیا جو اپنے مسیحی عقاید میں سب سے کٹر (Orthodox) تھا۔ یہ اشارہ بازنطینی کلیسائی نظام کی طرف ہے جو رومی کلیسا کے نظام سے بھی زیادہ سخت گیر تھا۔ اور جس کا مرکز روس بن گیا تھا۔ کلیسائی نظام فی الواقع زار شاہی کے تمام جبر و جفا کی ایک علامت ہے، اس نے اور اس کر قبل اشتراکیت کے روس میں مذہب و سیاست ایک دوسرے سے بالکل ہم آہنگ تھے اور زار کے سیاسی استبداد و معاشی استحصال کی کھلی اور پوری تائید و حمایت کلیسا کی طرف سے ہوتی تھی جو ہر قسم کی برائیوں اور بے حیائیوں کا ایک قلعہ بن گیا تھا اور زار شاہی کے سارے گناہوں میں برابر کا شریک تھا، ہر قسم کے سیاسی، اخلاقی اور معاشی جرائم کے ساتھ کلیسائے روس کی یہی وہ شدید وابستگی تھی جس نے اس ملک کے کمیونسٹوں کو مذہب سے مطلقاً برہم کردیا، جب کہ دوسرے مغربی ممالک میں بھی کلیسا، خواہ وہ کیتھلک، پروٹسٹنٹ یا پیورٹن وغیرہ کسی بھی انداز کا ہو عوام الناس کی نگاہ میں جبر و ستم اور فحاشی و بدکاری کا اڈا بن گیا تھا۔ لہذا مغرب کے سبھی لادینی عناصر اپنے خطۂ ارض کے کلیسائی نظام کے ردِ عمل ہی میں مذہب کے مخالف ہوگئے۔ مارکس اور لینن کے سامنے بھی مذہب کا یہی کلیسائی نمونہ تھا جس سے برگشتہ ہو کر انھوں نے اپنے اصل معاشی منصوبے میں عقاید و اخلاق کو بھی شامل کرلیا اور معاشی و سیاسی اصلاح و انقلاب کے لئے ضروری سمجھا کہ حکومت و معیشت کے ساتھ ساتھ مذہب و اخلاق کو بھی اپنے حملوں کا ہدف بنائیں، یہی مفہوم ہے کلیساؤں کے 'لات و منات' کو توڑ ڈالنے کا۔

اشتراکیت کے اس منفی ردِ عمل کی بہترین تنقید 'جاوید نامہ' کے ایک باب میں 'پیغامِ افغانی با ملتِ روسیہ' کے عنوان سے دی گئی ہے، جس کے صرف چند مناسبِ موقع اشعار درج ذیل ہیں:

کہنہ شد افرنگ را آئین و دیں — سوئے آں دیرِ کہن دیگر مبیں
کردہ کار خداوندان تمام — بگذر از لا جانبِ الّا خرام
درگذر از لا اگر جوئندۂ — تا رہِ اثبات گیری زندۂ

یہ اقبال کے خیال میں مارکسی اشتراکیت کی اصل خامی اور دکھتی رگ ہے۔ وہ اپنے تاریخی عمل میں [illegible] کے پہلے جزء 'لا الٰہ' تک آکر رک گئی ہے اور اس نے تمام باطل خداؤں کا انکار

کر دیا ہے، خواہ وہ رنگ و نسل کے ہوں یا پاپائیت اور سرمایہ داری کے، گر نفی کے بعد وہ اثبات کی طرف نہ بڑھ سکی اور کلمۂ اسلام کے دوسرے جز 'الا اللہ' کی منزل تک نہیں پہنچ سکی چنانچہ خام اور ناقص رہ گئی، نتیجۃً نہ صرف اپنے مقاصد میں ناکام ہوئی بلکہ انسانیت کے لئے ایک زبردست فتنہ بن گئی۔ لہٰذا علامہ جمال الدین افغانی کے ذریعے اقبال نے اشتراکی روس کو پیغام دیا ہے کہ اگر وہ واقعی ایک سماجی انصاف اور انسانی مساوات پر مبنی عالمی معاشرہ قایم کرنا چاہتا ہے تو اسے 'ام الکتاب' کی 'اساس محکم' اختیار کرنی چاہئیے۔ لیکن اس اساس سے دور رہ کر کمیونزم نے روس میں بھی مکمل معاشی جمہوریت کے لئے اپنے بلند بانگ اور ہنگامہ خیز دعوے کی کوئی موثر دلیل فراہم نہ کی۔ 'پیام مشرق' کی ایک نظم 'موسولینی و قیصر ولیم' میں قیصر ولیم کا لینن کو جواب اس معنی خیز اور عبرت انگیز شعر پر ختم ہوتا ہے:

نماند نازِ شیریں بے خریدار اگر خسرو نباشد کوہکن ہست

یہی مفہوم اقبال کے اس شعر میں ادا ہوا ہے:

زمامِ کار اگر مزدور کے ہاتھوں میں ہو پھر کیا؟ طریقِ کوہکن میں بھی وہی حیلے ہیں پرویزی

(غزل — بال جبریل)

اس سلسلے میں بنیادی طور پر اقبال کا موقف یہ ہے:

جلالِ پادشاہی ہو کہ جمہوری تماشا ہو جدا ہو دیں سیاست سے تو رہ جاتی ہے چنگیزی

(غزل - بال جبریل)

خواہ سیاسی جمہوریت ہو یا سماجی یا معاشی یا کوئی اور نظامِ حیات:

ہوئی دین و دولت میں جس دم جدائی ہوس کی امیری ہوس کی وزیری

(دین و سیاست - بال جبریل)

اسی پس منظر میں اشتراکی خیالات کی عکاس سمجھی جانے والی مشہور نظم "فرمانِ خدا" کے مندرجہ ذیل اشعار کا مطالعہ بھی کیا جانا چاہئیے:

اٹھو مری دنیا کے غریبوں کو جگا دو کاخِ امرا کے درو دیوار ہلا دو
گرماؤ غلاموں کا لہو سوزِ یقیں سے کنجشکِ فرومایہ کو شاہیں سے لڑا دو

سلطانیِ جمہور کا آتا ہے زمانہ	جو نقشِ کہن تم کو نظر آئے مٹا دو
جس کھیت سے دہقاں کو میسر نہ ہو روزی	اس کھیت کے ہر خوشۂ گندم کو جلا دو
کیوں خالق و مخلوق میں حائل رہیں پردے	پیرانِ کلیسا کو کلیسا سے ہٹا دو
حق را بسجودے، صنماں را بطوافے	بہتر ہے چراغِ حرم و دیر بجھا دو
میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے	میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو
تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے	آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

ان اشعار میں معاشی انصاف اور سماجی مساوات کے جو احساسات ہیں وہ ایک باخدا نظام کے عادلانہ کردار ہی سے منسوب کئے جا سکتے ہیں۔ جہاں تک 'چراغِ حرم و دیر' بجھا دینے کا سوال ہے، تو دوسرے ہی شعر میں اس سوال کا جواب مل جاتا ہے:

میں ناخوش و بیزار ہوں مرمر کی سلوں سے — میرے لئے مٹی کا حرم اور بنا دو

یہ آواز خود خدا کی ہے، اس لئے کہ عنوانِ نظم کی قوسین میں دی ہوئی ذیلی سرخی کے لحاظ سے 'فرمانِ خدا (فرشتوں سے)' ہے، یہ کوئی مارکس یا لینن کا خطاب اپنے کامریڈوں کے نام اور مذہب کے خلاف نہیں ہے، بلکہ صاف معلوم ہوتا ہے کہ خدا دنیائے انسانیت میں مذہب کی اصلیت واپس لانے اور مذہب کے نام پر پھیلائی ہوئی خرافات کو مٹا دینے کا حکم اپنے غیبی کارندوں کو دے رہا ہے، تاکہ کلیسائیت کے ہاتھوں 'خالق و مخلوق میں حائل' ہونے والے پردے اٹھا دیے جائیں، ناانصافیوں کا دور ختم ہو اور ہر بندۂ خدا کو رب العالمین کا پیدا کیا ہوا رزق آزادی سے ملے۔ اس پوری نظم میں اگر کوئی چیز فی الواقع اشتراکی کہی جا سکتی ہے تو وہ اس کا اندازِ کلام ہے جس میں شدت کے ساتھ ساتھ تشدد کا احساس بھی ہے، لیکن غور کرنے کی بات یہ ہے کہ یہ 'فرمانِ خدا' ہے، ایک قادرِ مطلق کا حکم ہے جو اپنی دنیا کے ظالم امراء سے ناراض ہی نہیں، سخت برہم ہے اور گویا اس کا غضب اس سماج اور دور پر نازل ہو رہا ہے جس میں غریب بندگانِ خدا پر ظلم و ستم کے پہاڑ توڑے گئے ہیں۔ دراصل 'فرمانِ خدا' کوئی بیانیہ نظم نہیں ہے یا اپنی جگہ مکمل بھی نہیں ہے، جیسا کہ عام طور پر قارئین نیز ناقدین غلطی سے سمجھتے ہیں، یہ ایک تمثیلی نظم کا دوسرا حصہ ہے، جب کہ اس کا پہلا حصہ بالِ جبریل میں اس کے اوپر والی نظم 'فرشتوں کا گیت' ہے:

عقل ہے بے زمام ابھی عشق ہے بے مقام ابھی نقش گرِ ازل ترا نقش ہے ناتمام ابھی
خلقِ خدا کی گھات میں رند و فقیہہ، میر و پیر تیرے جہاں میں ہے وہی گردشِ صبح و شام ابھی
تیرے امیر مال مست، تیرے فقیر حال مست بندہ ہے کوچہ گرد ابھی خواجہ بلند بام ابھی
دانش و دین و علم و فن بندگیٔ ہوس تمام عشقِ گرہ کشائے کا فیض نہیں ہے عام ابھی
جوہرِ زندگی ہے عشق، جوہرِ عشق ہے خودی آہ کہ ہے یہ تیغ تیز پردگیٔ نیام ابھی

اسی رپورٹ کے جواب میں خالقِ کائنات نے 'فرمانِ خدا (فرشتوں کے نام) جاری کیا ہے سارا معاملہ اصلاً و حقیقتہً 'عشقِ گرہ کشائے' کے 'جوہرِ زندگی' اور عصرِ حاضر میں نئے سرے سے اس کے رکے ہوئے 'فیض' کو 'عام' کرنے کا ہے۔ اسی لئے زیرِ نظر مکالمے میں فرشتوں کو خدا کا جواب اس معنی خیز شعر پر ختم ہوتا ہے:

تہذیبِ نوی کارگہِ شیشہ گراں ہے آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو

اشتراکی روس اسی طرح 'تہذیبِ نوی' کا ایک گہوارہ ہے جس طرح امریکہ یا فرانس یا انگلستان یا جرمنی وغیرہ اور اس ظالم گہوارے کو مسمار کرنے کے لئے 'آدابِ جنوں شاعرِ مشرق کو سکھا دو' کا حکم خداوندِ عالم فرشتوں کے نام جاری کر رہا ہے۔ اس حکم کا محرک و مقصود صاف صاف سمجھنے کے لئے اس خالص معاشی نظم کا مطالعہ کرنا چاہیئے:

الارضُ لِلّٰہ

پالتا ہے بیج کو مٹی کی تاریکی میں کون؟ کون دریاؤں کی موجوں سے اٹھاتا ہے سحاب؟
کون لایا کھینچ کر پچھم سے بادِ سازگار؟ خاک یہ کس کی ہے؟ کس کا ہے یہ نورِ آفتاب؟
کس نے بھر دی موتیوں سے خوشۂ گندم کی جیب؟ موسموں کو کس نے سکھلائی ہے خوئے انقلاب؟
دہ خدایا! یہ زمیں تیری نہیں تیری نہیں، تیرے آبا کی نہیں، تیری نہیں، میری نہیں!

یہ خالص اسلام کے نقطۂ نظر سے دولت کے امانتِ الٰہی ہونے کا تصور ہے جو فرد کے ساتھ ساتھ ریاست کی ملکیت کے نظریے کا بھی صریح بطلان کرتا ہے۔ اس طرح اقبال معیشت میں دولت کا اصل مالک خدا کو سمجھتے ہیں اور انسان کو صرف اس کا امین تصور کرتے ہیں، جب کہ مارکس کے خیال میں وہ سماج یا ریاست کی ملکیت ہے۔ لہٰذا مارکس کی ریاست یا سماج کے برخلاف، اقبال

کے نزدیک درحقیقت خدا کا خوف عدلِ اجتماعی کا ضامن ہے ۔ اور خدا کا نظام ربوبیت تمام انسانوں کے درمیان بلا امتیاز وہ اخوت و مساوات قائم کرتا ہے جس کی توقع مارکس ایک طبقے کی آمریت سے کرتا ہے ۔

اقبال کا خیال ہے کہ عدل اجتماعی کا تصور رکھنے کے باوجود کمیونزم نے انکارِ خدا کر کے جس گمرہی کا ثبوت دیا ہے وہ اس کی ناواقفیت ، نادانی اور ایک غلط ماحول کے خلاف انتہا پسندانہ ردعمل پر مبنی ہے ۔ چناں چہ انھوں نے مارکس کے خوابوں کی تعبیر عمل کی دنیا میں نکالنے والے لینن کو خدا کے حضور میں باریاب کر کے خود اس کی زبان سے اعترافِ حقیقت کرا لیا ہے :

اے انفس و آفاق میں پیدا ترے آیات حق یہ ہے کہ ہے زندہ و پائندہ تری ذات
میں کیسے سمجھتا کہ تو ہے یا کہ نہیں ہے ہر دم متغیر تھے خرد کے نظریات

— — — — — — — — — — — —

آج آنکھ نے دیکھا تو وہ عالم ہوا ثابت میں جس کو سمجھتا تھا کلیسا کے خرافات

— — — — — — — — — — — —

مشرق کے خداوند سفیدانِ فرنگی مغرب کے خداوند درخشندہ فلزات
یورپ میں بہت روشنیٔ علم و ہنر ہے حق یہ ہے کہ بے چشمۂ حیواں ہے یہ ظلمات
رعنائیٔ تعمیر میں ، رونق میں ، صفا میں گرجوں سے کہیں بڑھ کے ہیں بنکوں کی عمارات
ظاہر میں تجارت ہے حقیقت میں جوا ہے سود ایک کا لاکھوں کے لئے مرگِ مفاجات
یہ علم ، یہ حکمت ، یہ تدبر ، یہ حکومت پیتے ہیں لہو دیتے ہیں تعلیم مساوات
بیکاری و عریانی و مے خواری و افلاس کیا کم ہیں فرنگی مدنیت کے فتوحات
وہ قوم کہ فیضانِ سماوی سے ہو محروم حد اس کے کمالات کی ہے برق و بخارات
ہے دل کے لئے موت مشینوں کی حکومت احساسِ مروت کو کچل دیتے ہیں آلات

مغربی تہذیب و تمدن کی عبرت انگیز تصویر کشی اور خدا کی بارگاہ میں اپنی مجبوری کی معذرت کرنے کے بعد لینن نظم کے آخر میں خدا ہی سے فریاد کرتا ہے ۔

تو قادر و عادل ہے مگر تیرے جہاں میں ہیں تلخ بہت بندۂ مزدور کے اوقات

کب ڈوبے گا سرمایہ پرستی کا سفینہ   دنیا ہے تری منتظر روزِ مکافات!

(لینن (خدا کے حضور میں)۔ بالِ جبریل)

یہ نظم فی الواقع اشتراکی انقلاب کے اقدامات کا ایک جواز ہے جو خود اقدامات کرنے والے کی طرف سے پیش کیا گیا ہے۔ لینن کے اس بیان صفائی میں اقبال کی پوری ہمدردی قائدِ اشتراکیت کے ساتھ ہے اور وہ اس کی منفی جہت سے کامیابی اور مثبت انداز اختیار کرنے میں ناکامی دونوں ہی کے ساتھ ہمدردی کا اظہار کرتے نظر آتے ہیں۔ یہ اپنے موضوع کے ساتھ فن کار کی ہمدردی اور اس کی کردار نگاری میں حقیقت پسندی کے ساتھ ساتھ ایک مفکر کی دوسرے مفکر کی طرف سے قدر شناسی بھی ہے اور صاف معلوم ہوتا ہے کہ اقبال خاص حدود میں مارکس کے خوابوں کی عملی تعبیر کو پسند کرتے ہیں۔ لیکن یہ ہمدردی اور پسندیدگی کسی پیرو یا ہم سفر کی نہیں ہے۔ ایک ناقد اور غیر جانب دار دانشور کی ہے جو اپنے موضوع کی خوبیوں کا اقرار کرتے ہوئے اس کی اس بنیادی خامی کی نشاندہی کرتا ہے جس کی بنا پر وہ اس کو قبول کرنے کی بجائے بالآخر رد کرتا ہے۔ یہ مارکسیت کی نہایت بالغ اور عاقلانہ تشریح و تنقید ہے۔ اسی لئے اس کا اثر ایک غیر متعصب قاری کے دل پر تیر کی طرح ہوتا ہے اور وہ محسوس کرتا ہے کہ شاعر اپنے موضوع کے تابع نہیں، اس پر حاوی ہے، ذہنی طور سے بلند تر ہے اور ایک باوقار و عظیم نگار مصلح کا درجہ رکھتا ہے۔

مارکس اور اس کے فلسفے کے متعلق اقبال کا آخری تبصرہ ان کے آخری مجموعۂ کلام 'ارمغانِ حجاز' کی پہلی اردو نظم 'ابلیس کی مجلسِ شوریٰ' میں درج ہے جو ۱۹۳۶ء میں لکھی گئی تھی۔ یہ ایک تمثیلی نظم ہے جس میں ابلیس اور اس کے مشیران عصرِ حاضر کے احوال پر مکالمہ و مباحثہ کرتے ہیں اور موجودہ عالمی نظام کو سراسر ابلیسی نظام تصور کرتے ہوئے اس کے مستقبل کے متعلق کچھ اندیشوں کا اظہار کرتے ہیں۔ اس سلسلے میں سب سے پہلے جمہوریت کو ابلیسی نظام کے لئے ایک نئے چیلنج اور تازہ فتنے کے طور پر پیش کیا جاتا ہے مگر پھر اس کو بادشاہت کا ایک بہروپ سمجھ کر رد کر دیا جاتا ہے۔ اس کے بعد ابلیس کا تیسرا مشیر اشتراکیت کے ظہور پر اپنے اضطراب کا اظہار کرتا ہے:

روحِ سلطانی رہے باقی تو پھر کیا اضطراب   ہے مگر کیا اس یہودی کی شرارت کا جواب
وہ کلیم بے تجلی، وہ مسیحِ بے صلیب   نیست پیغمبر ولیکن در بغل دارد کتاب

کیا بتاؤں کیا ہے کافر کی نگاہِ پردہ سوز مشرق و مغرب کی قوموں کے لئے روزِ حساب
اس سے بڑھ کر اور کیا ہوگا طبیعت کا فساد توڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

"کلیمِ بے تجلی"، "مسیحِ بے صلیب"، "نیست پیغمبر و لیکن در بغل دارد کتاب" کے خطابات و بیانات کارل مارکس کے لئے ہیں، یہ مارکس کی وہ بہترین کردار نگاری ہے جس سے بہتر مفکرِ اشتراکیت کی کسی حقیقت پسند مداح سے بھی متوقع نہیں، اور یہ صحیح کردار نگاری ہے۔ اس میں مارکس کی تعریف بھی ہے اور تنقید بھی، اس کی خوبی بھی اور خامی بھی۔ مارکس داس کیپٹال جیسی عہد آفریں کتاب کا مصنف ہے، لہٰذا "در بغل دارد کتاب" کا فقرہ اس کے بارے میں بالکل درست ہے، لیکن اس کے ساتھ ہی اس کے متعلق "نیست پیغمبر" کا فقرہ اول تو ایک بیانِ واقعہ ہے اس لیے کہ جو خدا اور مذہب ہی کو نہ مانتا ہو، وہ پیغمبر کیا ہوگا؟ دوسرے مارکس کی حقیقی پیغمبری سے اس انکار میں اس کی مصنوعی پیغمبری کا طنز آمیز اقرار بھی پنہاں ہے، اس لیے کہ اس کے پیروؤں نے اس کو عملاً ایک پیغمبر ہی جیسا درجہ دے دیا اور خود اس کی امت بن گئے، لہٰذا اس کی کتاب کو بھی انھوں نے مقدس وحی سمجھا یا رجانا۔ اس انکار کا مدعا یہ بتانا ہے کہ مارکس ایک جھوٹا پیغمبر ہے اور اس کی کتاب ایک جعلی وحی ہے، جب کہ اس کی امت فریب میں مبتلا ہے۔ اسی طرح "کلیمِ بے تجلی" کا مطلب یہ ہوتا ہے کہ یہودی النسل مارکس نے بھی اپنے پیغمبر حضرت موسیٰؑ کی طرح حقیقت کو بے نقاب دیکھنا چاہا اور رازِ حیات فاش کرنے کی کوشش کی، مگر اپنے بلند افکار کے طور پر چڑھنے کے باوجود وہ کلیم اللہؑ کی طرح تجلی سے شاد کام و سرفراز نہ ہو سکا، اس نے بھی گویا خدا سے اپنا سا کلام کیا اور ربِ کائنات سے ایک جلوۂ بے نقاب طلب کیا، اس لیے کہ اس نے اسرارِ زندگی پر پڑے ہوئے پردے اٹھانے کی اپنی سی کوشش کی اور اپنے خیالات انکشافِ راز کے طور پر پیش کئے، لیکن اسے جواب نہ ملا، خدا نے اس سے کلام نہ کیا، نہ اسے اپنا جلوہ دکھایا۔ لہٰذا وہ جو عین الیقین کے انداز سے تاریخ کے حقائق کا جائزہ لیتا اور جدید انسانی معاشرے کے لئے ایک دستورِ حیات تجویز کرتا ہے وہ غلط اور مغالطہ آمیز ہے۔ مارکس کے ضمیر پر کوئی انکشافِ حق ہوا ہی نہیں، اس نے حقیقت و صداقت کا روئے زیبا دیکھا ہی نہیں، چناں چہ کیا نہ تجزیہ تاریخ کا اس کا یا اس کے بارے میں دعویٰ بلا دلیل اور باطل

ہے ۔ اس کے "مسیح بے صلیب" ہونے کا مفہوم بھی ایسا ہی ہے ۔ حضرت عیسیٰ کی مانند مارکس نے اپنے وقت اور ماحول کے امراض کی مسیحائی کا دعویٰ کیا، لیکن ایک تاریخی دلیل کے طور پر اس کے لئے کوئی صلیب نہ کھڑی کی گئی اور اسے اس ابتلا سے نہ گزرنا پڑا جو ہر سچے رسول یا محسنِ انسانیت کی شناخت کا وسیلہ ہے ۔ بہر حال، ان تحفظات کے باوجود مارکس کے انقلابی فلسفۂ معاشیات کا زبردست اعتراف اس کی تحریک کو "مشرق و مغرب" کی قوموں کے لئے روزِ حساب قرار دے کر کیا گیا ہے ۔ اس سے بھی بڑا اعتراف حریت کی یہ لہر ہے کہ

تو ڑ دی بندوں نے آقاؤں کے خیموں کی طناب

چوتھے مشیر کی مداخلت کے بعد تیسرا مشیر اپنے مخصوص انداز میں اور خاص ردِ عمل کے مطابق مارکس کے ایک اور زبردست اثر کا اقرار کرتا ہے :

میں تو اس کی عاقبت بینی کا کچھ قائل نہیں جس نے افرنگی سیاست کو کیا یوں بے حجاب

اس کے بعد پانچواں مشیر اپنے شیطانی کردار کے لحاظ سے گویا مارکس کی شان میں شاندار قصیدہ پڑھتا ہے ۔

گرچہ ہیں تیرے مرید افرنگ کے ساحر تمام اب مجھے ان کی فراست پر نہیں ہے اعتبار
وہ یہودی فتنہ گر، وہ روحِ مزدک کا بروز ہر قبا ہونے کو ہے اس کے جنوں سے تار تار
زاغِ دشتی ہو رہا ہے ہمسرِ شاہین و چرغ کتنی سرعت سے بدلتا ہے مزاجِ روزگار
چھا گئی آشفتہ ہو کر وسعتِ افلاک پر جس کو نادانی سے ہم سمجھے تھے اک مشتِ غبار
فتنۂ فردا کی ہیبت کا یہ عالم ہے کہ آج کانپتے ہیں کوہسار و مرغزار و جوئبار
میرے آقا وہ جہاں زیر و زبر ہونے کو ہے جس جہاں کا ہے فقط تیری سیادت پر مدار

یہ مارکس کا شکوہ ہے ابلیس کے حضور میں ایک شیطانی مشیر کی جانب سے اس لئے اس میں جو تمثیلی طنز (dramatic irony) مضمر ہے وہ نامۂ الزام (Charge-sheet) کو ایک قصیدہ قارئین کے نقطۂ نظر سے بنا دیتا ہے ۔ میرا خیال ہے کہ مذکورہ بالا اشعار سے زیادہ شاعرانہ اور پر زور و پر اثر خراجِ عقیدت کسی مارکسی شاعر نے بھی مارکس کو ادا نہ کیا ہے لیکن یہ نہ بھولنا چاہئے کہ سب کچھ ابلیس کے ایک مشیر کی زبان سے ادا ہو رہا ہے اور مارکس کو

ابلیس کے رقیب کی حیثیت سے پیش کیا جا رہا ہے، جب کہ یہ رقابت باطل کی راہ میں مسابقت پر مبنی ہے، جیسا کہ محولہ بالا آخری شعر سے بالکل واضح ہے۔ یہ نکتہ نظم کے آخر میں ابلیس کے خطاب سے بھی عیاں ہوتا ہے۔ وہ مارکس اور اس کی تحریک کا مذاق اڑاتے ہوئے کہتا ہے:

دستِ فطرت نے کیا ہے جن گریبانوں کو چاک   مزدکی منطق کی سوزن سے نہیں ہوتے رفو
کب ڈرا سکتے ہیں مجھ کو اشتراکی کوچہ گرد   یہ پریشاں روزگار، آشفتہ مغز، آشفتہ مو

پانچویں مشیر نے مارکس کو 'روحِ مزدک کا بروز' کہا تھا اور اسی اعتبار سے 'یہودی فتنہ گر' کی پھبتی اس پر کسی تھی۔ اب ابلیس خود بھی مارکس کے سارے فلسفے کو غیر فطری 'مزدکی منطق' یعنی ایک نئی بوتل میں دورِ قدیم کے ایران کے گم کردہ راہ مفکر 'مزدک' کی فکر کی پرانی شراب کہہ کر رد کر دیتا ہے، پھر اشتراکیوں پر وہ پھبتی کستا ہے جو اردو دنیا میں مشہور و معروف ہے۔ ابلیس کمیونزم کو خاطر میں نہیں لاتا اور اشتراکیوں سے مرعوب ہونے کی بجائے انھیں حقارت کی نگاہ سے دیکھتا ہے، اس لئے کہ اس کے خیال میں ان کے دل و دماغ پراگندہ ہیں اور ان کی ساری دوڑ بھاگ یا اچھل کود کچھ مایوس (frustrated) قسم کے لوگوں کی ایک بے معنی حرکت ہے۔ یقیناً یہ تمثیلی نظم میں اس کے ایک 'بلکہ کلیدی کردار کا نقطۂ نظر ہے اور وہ اپنے ایک حریف پر حملہ کر رہا ہے۔ لیکن اس کے بعد ابلیس جو کچھ کہتا ہے اور جس طرح ابلیسی نظام کو حقیقی خطرے کی نشان دہی کرتا ہے اس سے معلوم ہوتا ہے کہ معاملہ صرف شیطانِ اعظم کے اظہارِ خیال یا تمثیل کی کردار نگاری کا نہیں ہے، بلکہ یہ تمثیل کے مصنف 'اقبال' کا نقطۂ نظر ہے جو کلیدی کردار کی زبانی ظاہر ہو رہا ہے:

ہے اگر مجھ کو خطر کوئی تو اس امت سے ہے   جس کی خاکستر میں ہے اب تک شرارِ آرزو

— — — — — — — — — —

جانتا ہے جس پہ روشن باطنِ ایام ہے   مزدکیت فتنۂ فردا نہیں اسلام ہے

— — — — — — — — — —

الحذر آئینِ پیغمبر سے سو بار الحذر   حافظِ ناموسِ زن، مرد آزما، مرد آفریں
موت کا پیغام ہر نوعِ غلامی کے لئے   نے کوئی فغفور و خاقاں، نے فقیرِ رہ نشیں
کرتا ہے دولت کو ہر آلودگی سے پاک صاف   منعموں کو مال و دولت کا بناتا ہے امیں

پادشاہوں کی نہیں، اللہ کی ہے یہ زمیں
اس سے بڑھ کر اور کیا فکر و عمل کا انقلاب

یہ وہی بات ہے جو بالِ جبریل کی نظم "الارض للہ" میں اقبال نے خود اپنے خاص انداز میں کہی تھی۔ حقیقت یہ ہے کہ اقبال اپنے دور کے مغرب کے پورے نظام تمدن و تہذیب سے مایوس تھے اور سمجھتے تھے کہ زندگی کے ہر شعبے کے لئے یہ نظام مہلک ہے اور اس کے غلط اصول و اقدار انسانیت کی تباہی کا سامان کر رہے ہیں۔ لہٰذا اقبال کو کسی ایسے نظریہ و نظام اور اس کی تعمیل کے لئے ایک ایسی تجربہ گاہ کی جستجو تھی جو عصرِ حاضر کے انسان کو تباہی سے بچا کر اسے حقیقی اور مکمل تعمیر و ترقی کا راستہ دکھا سکے۔ اسی جستجو میں انھوں نے بیسویں صدی کی پہلی چوتھائی میں روس کے افق سے ابھرنے والی اشتراکیت کا خیر مقدم کیا، لیکن بہت جلد ان پر واضح ہو گیا کہ یہ فقط ایک "سرابِ رنگ و بو" تھا۔ چناں چہ دوسری چوتھائی میں انھوں نے امریکی جمہوریت کے ابھار سے توقع قائم کی، جیسا کہ "پیامِ مشرق" کے اردو دیباچے سے ثابت ہے جو انھوں نے خود نثر میں لکھا ہے اور جس میں انسانیت کے حال و مستقبل کا جائزہ لیا ہے۔ اگر اقبال زندہ رہتے تو دوسری جنگ عظیم کے چند سال بعد رونما ہونے والی امریکی سیاست سے اسی طرح نالاں ہوتے جس طرح پہلی جنگ کے بعد وہ روسی سیاست سے بے زار ہو گئے تھے۔ ویسے مغربی جمہوریت امریکہ جس کی ایک نئی تجربہ گاہ تھا وہ بہت قبل سے اپنے خاص معیار سے رد کر چکے تھے۔ اقبال کا یہ معیار اسلام ہے، جو سرمایہ داری کا اتنا ہی مخالف ہے جتنا اشتراکیت کا۔ واقعہ یہ ہے کہ مغربی معاشرت کی جن خرابیوں کی اقبال مذمت کرتے ہیں وہ روس اور امریکہ دونوں کی سماجی زندگی میں یکساں طور پر پائی جاتی ہیں اور معیشت و سیاست کے دائروں میں بھی دونوں بڑی طاقتوں کے درمیان عام انسان کے لئے کوئی فرق و امتیاز نہیں۔ سب سے بڑھ کر یہ کہ اخلاقی اعتبار سے اقبال کی نگاہ میں پورا مغرب بہ شمول امریکہ و روس مجرم ہے۔ لہٰذا مارکس سے اقبال کا تاثر جزوی و تنقیدی ہے اور انھوں نے اس کے افکار کو خام مواد کے طور پر اپنی پختہ اسلامی فکر کا جدید نظام ترتیب دینے کے لئے اسی طرح استعمال کیا ہے جس طرح قدیم و جدید ادوار کے تمام مشرقی صاحب نظراں، اور جدید حکیمانِ فرنگ کے خیالات کو۔ ہم کہہ سکتے ہیں کہ اقبال کا دماغ مارکس کے دماغ سے زیادہ محیط اور مربوط ہے۔

ممکن ہے اس کی وجہ قرآن سے اقبال کا تاثر اور مارکس کی بے خبری رہی ہو۔ مارکس نے ایک کتاب ضرور تصنیف کی لیکن اپنے نسلی تعصب کے سبب اُم الکتاب کا مطالعہ نہ کیا جب کہ اقبال نے کتاب الٰہی کا مطالعہ کر کے ایک بہتر اور مفید تر فلسفۂ حیات کی ترجمانی کی۔

یہ فرق ہے اسلام اور اشتراکیت یعنی ایمان اور الحاد کا۔ اقبال کی آرزوؤں کا اسلامی انقلاب جب کبھی دنیا میں ہوگا اس وقت مارکس کی عالمی اشتراکیت صرف تاریخ کی ایک یادین کررہ جائے گی۔ ●●

مولانا فخرالدّین زرّادی

چودھویں صدی کے ایک متبحر عالم

ڈاکٹر شیخ عبداللطیف

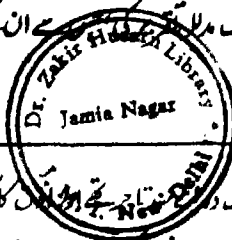
چودھویں صدی عیسوی کا ہندوستان کئی اعتبار سے سلاطین دہلی کی تاریخ میں بڑی اہمیت اور دلچسپی کا حامل ہے۔ یہ زمانہ ہندوستان میں خاص طور سے علوم و فنون کی ترقی کے لئے ممتاز ہے۔ وہ صوفیا و علماء جو اس دور کی سماجی اور علمی ترقی کے لئے مشہور ہیں ان میں مولانا فخرالدین زرادی ایک بلند مقام رکھتے ہیں پیش نظر مضمون فخرالدین زرادی کی حیات اور ان کے کارناموں کا ایک جائزہ ہے، جو ان کی خودداری، علمی گہرائی اور صوفیانہ مزاج کی عکاسی کرتا ہے۔ مولانا ۱۳ویں صدی کے آخیر یا چودھویں صدی کے شروع میں سامانہ کے ایک غیر معروف خاندان میں پیدا ہوئے[۱]۔ ابتدائی تعلیم سامانہ میں ہوئی اور پھر اعلیٰ تعلیم کے لئے دہلی آئے اور وہاں انھوں نے مولانا فخرالدین ہانسوی کے مدرسہ میں داخلہ لیا[۲]۔ معاصر مورخین کے بقول مولانا ہانسوی دہلی کے معروف مدرس اور ایک معتبر عالم تھے۔ وہ فقہ اور حدیث پر گہری نظر رکھتے تھے اور طلباء انھیں موضوعات کا آپ سے سبق لیا کرتے تھے۔ مولانا فخرالدین زرادی نے آپ سے فقہ کی مشہور کتاب ہدایہ کا درس لیا اور بہت جلد فقہی علوم میں مہارت حاصل کر لی۔ ایسی مہارت کہ دہلی کے علمی حلقوں میں ان کی ذہانت، اعلیٰ فراست اور تدبر کا چرچا ہونے لگا۔ شیخ نصیرالدین چراغ دہلی[۳] جو اکثر مولانا فخرالدین ہانسوی

---

[۱] ملاحظہ ہو خیرالمجالس از حمید قلندر، تصحیح پروفیسر خلیق احمد نظامی، ص ۲۶۲ [۲] سیرالاولیاء، از میر خورد، مطبع محب ہند دہلی ۱۳۰۲ھ، ص ۲۷۳ و اخبار الاخیار از شیخ عبدالحق محدث دہلوی، کتب خانہ رحیمیہ، دیوبند ص ۲۹۰ [۳] شیخ نصیرالدین (۱۲۷۶ـ۱۳۵۶ء) اودھ کے رہنے والے تھے (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کے مدرسہ آیا کرتے تھے[۱]۔ بیان کرتے ہیں کہ مولانا ہانسوی کے تمام شاگردوں میں فخرالدین زرادی اور ان کے ہم سبق امیران لورکش نہایت ذہین اور ممتاز تھے[۲]۔

مولانا زرادی طالب علمی کے دور میں صوفیائے کرام اور ان کے تصرفات سے سخت اختلاف رکھتے تھے[۳] اور اکثر یہ کہا کرتے تھے "صوفی حضرات اپنی غلط باتوں کو معجزے سے تعبیر کرتے ہیں اور اسے اپنی معاش کا ذریعہ بناتے ہیں[۴]"

شیخ نصیرالدین کے بیان کے مطابق سلطان المشائخ بھی ان کے نشتر تنقید سے نہ بچ سکے۔ مولانا زرادی کے اس رویئے سے شیخ نصیرالدین سخت پریشان تھے۔ انھوں نے اس مسئلہ پر ان سے بات کی اور کہا کہ سلطان المشائخ (شیخ نظام الدین) پر کسی تبصرہ سے پہلے وہ خود ان سے مل کر دیکھیں اور پھر جو رائے قائم کرنا چاہیں کریں[۵]۔ نصیرالدین چراغ دہلی کی اس کوشش کے نتیجہ میں بالآخر مولانا زرادی سلطان المشائخ سے ملنے کے لئے تیار ہوگئے۔ ایک دن ان کی قیادت میں اپنے ہم سبق رفیق امیران لورکش کے ساتھ سلطان المشائخ کی خانقاہ میں حاضر ہوئے۔ سلام و تعارف کے بعد شیخ نے ان سے پوچھا کہ "کیا پڑھ رہے ہیں" مولانا زرادی نے جواب میں ہدایہ کا نام لیا اور اس کے سبق میں جہاں دشواری تھی اس کا ذکر بھی کیا اور درخواست کی کہ وہ ان نکات کو حل کر دیں۔ اس استفسار کے جواب میں شیخ نے ایک مدلل تقریر کی جس سے ان کے شبہات رفع ہوگئے اور وہ بے حد متاثر ہوئے[۶]۔

ان کے والد وہاں کے ایک دولتمند تاجر تھے [illegible] کا کاروبار کرتے تھے۔ تعلیم مکمل کر کے وہ دہلی آئے اور سلطان المشائخ کی صحبت اختیار کی۔ ان سے خلافت نامہ حاصل کیا اور پھر ان کے جانشین مقرر ہوئے۔ معاصر مورخین کے بموجب وہ ایک ممتاز صوفی اور چودھویں صدی میں چشتیہ سلسلہ کے قائد تھے۔ تفصیل کے لئے ملاحظہ ہو۔ مقدمہ خیرالمجالس۔ صفحات ۳۸ - ۶۷۔

[۱] سیرالاولیاء ص ۲۷۲ [۲] ایضاً [۵] ایضاً و خیرالمجالس، ص ۶۴

[۳] سیرالعارفین۔ از درویش علی (روٹو گراف شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ) ص ۹۴

[۴] ایضاً ص ۲۷۳ [۶] ایضاً ص ۲۹

اس ملاقات کا مولانا زرادی پر ایسا گہرا اثر قائم ہوا کہ وہ سلطان المشائخ کی علمی قابلیت اور روحانیت کے قائل ہو گئے۔ اس کے فوراً بعد وہ ان کے مریدوں کی صف میں شامل ہو گئے اور پھر خلافت کے منصب سے نوازے گئے[1]۔ شیخ سے تعلق کے بعد ان پر روحانیت کا غلبہ ہو گیا انھوں نے طے کیا کہ وہ کوئی سرکاری عہدہ قبول نہیں کریں گے[2]۔ بعض باتیں شرعی نقطہ سے کھٹکتی بھی ہیں۔ مثلاً کہا جاتا ہے کہ وہ عشق خدا میں منہمک ہو گئے اور اس کے لئے سخت ریاضتیں کیں[3]۔ یا یہ کہ وہ سلطان المشائخ سے اس قدر متاثر تھے کہ ماں کے اصرار کے باوجود شادی نہیں کی اور شیخ کی طرح تا عمر مجرد رہے[4]۔ یا یہ کہ جیسا کہ آگے ہم بیان کریں گے وہ سماع کے جواز کے قائل تھے۔ وغیرہ۔

سوانح نگاروں نے یہ بھی لکھا ہے کہ روحانیت کے حصول کے لئے انھوں نے اپنے تمام اوقات لگا دیئے، ہم سبقوں کی صحبت چھوڑ دی، اپنی کتابیں اور دیگر مسودے ان کے حوالے کر دیئے اور صوفیوں کے ساتھ رہنے لگے۔ لیکن یہ بات کچھ زیادہ صحیح نہیں معلوم ہوتی اس لئے کہ جو چیز انھیں دیگر چشتی بزرگوں سے نمایاں کرتی ہے وہ ہے ان کی علمی خدمت۔ دہلی کے تعلیم یافتہ حلقے میں ان کا شمار ایک تجربہ کار اور محبت کرنے والے استاد کی حیثیت سے ہوتا تھا۔ وہ حدیث، فقہ اور نحو وصرف کے اچھے استاد تھے۔ اور ہمیشہ ان علوم کی ترقی کے لئے جدوجہد کرتے رہے۔ ملک اور غیر ملک سے علم کے متلاشی ان سے حصول علم کے لئے دہلی آتے تھے[5]۔

ایک مرتبہ بغداد کے ایک عالم بغدادی جو مالکی مسلک سے تعلق رکھتے تھے دہلی آ گئے اور مولانا سے ملاقات کی اور بطور ہدیہ انھیں دو کتابیں — مجمع البحرین اور تصریف مالکی پیش کیں۔ دوسری کتاب اس سے پہلے دہلی کی علمی دنیا میں غیر معروف تھی[6]۔ عالم بغدادی ذی علم تھے اور تصریف پر اچھی نظر رکھتے تھے۔ انھوں نے مولانا سے تصریف مالکی کے منہاجاتی پہلو پر جو اس کے مصنف نے استعمال کیا تھا ایک طویل بحث کی۔ میر خورد لکھتے ہیں کہ اس مذاکرہ کے بعد مولانا زرادی

---

[1] ایضاً ص ۲۷۳ [2] ایضاً ص ۔ [3] ایضاً ص ۲۷۵ [4] ایضاً صفحات ۲۷۵، ۲۷۶؛ خیر المجالس صفحات ۶۳ - ۶۴؛ سیر العارفین ص ۹۴ [5] سیر الاولیاء صفحات ۲۷۶ - ۲۷۸ [6] ایضاً ص ۲۷۷

نے تعریف مالکی پر ایک تفصیلی حاشیہ تیار کیا تھا جو اپنے طرز کی پہلی کوشش تھی۔ عالم بغدادی نے جو سوال پوچھے تھے مولانا نے ان کا جواب اس خوش اسلوبی سے دیا تھا کہ ان کی حیرت کی انتہا نہ رہی[1] اور وہ بہت خوش ہوئے۔ مولانا رکن الدین اندپتی کہتے ہیں یہ پہلے متعلم تھے جن کو مولانا نے تعریف مالکی پڑھایا[2]۔

بحیثیت معلم

مولانا کو لکھنے پڑھنے سے فطری لگاؤ تھا اور وہ شروع ہی سے اس میں غیر معمولی دلچسپی لیتے تھے۔ پوری زندگی علم کے حصول اور اس کی خدمت میں صرف کردی[3]۔ وہ اپنے معاصر صوفیوں کے برخلاف ایک ممتاز مدرس اور لائق مصنف تھے۔ میر خورد لکھتے ہیں کہ وہ اپنے والد کے قائم کردہ مدرسہ میں استاد تھے[4]۔ یہ مدرسہ سلطان المشائخ کی رہائش گاہ کے بہت قریب تھا۔ مولانا کے پسندیدہ موضوعات صرف، حدیث اور فقہ تھے جن کا وہ درس دیتے تھے[5]۔ بہت سے لوگ ان سے فیض یاب ہوئے مگر ان کے جو شاگرد بحیثیت صوفی اور عالم کے مشہور ہوئے ان میں قابل ذکر یہ ہیں:۔

شیخ اخی سراج الدین عثمان[6] لکھنوتی (بنگال) کے متوطن تھے کم عمری میں دہلی آئے اور سلطان المشائخ کی خانقاہ میں رہنے لگے۔ روحانیت میں دلچسپی رکھتے تھے لیکن سلطان المشائخ نے علم کی کمی کی وجہ سے ان کو خلافت نامہ دینے سے انکار کر دیا۔ مولانا زرادی ان کے پیر بھائی تھے اور ان کی علمی طلب اور ذہانت جس کا وہ خانقاہ میں اکثر اپنے اطوار سے اظہار کرتے تھے، واقف تھے۔ اپنے کم عمر ساتھی پر انھیں ترس آیا اور وہ انھیں پڑھانے کے لئے تیار ہو گئے۔ مولانا فخر الدین زرادی نے فرمایا "میں اسے چھ مہینے میں دانشمند کامل بنادوں گا" اس طرح شیخ سراج الدین نے کبر سنی میں پڑھنا شروع کیا۔ اپنے عہد کے مطابق مولانا زرادی نے

---

[1] ایضاً ص ۲۷۸ [2] ایضاً ص ۲۷۷-۲۷۸ [3] سیر العارفین، ص ۹۳ [4] سیر الاولیا، ص ۲۷۰
[5] ایضاً ۲۷۰ [6] ایضاً ص ۲۸۸ و اخبار الاخیار ص ۹۲

اس قدر توجہ کے ساتھ انھیں پڑھایا کہ وہ چھ ماہ کے اندر دانش مندگی سند کے لائق ہو گئے۔ اس کے بعد وہ سلطان المشائخ کی خدمت میں حاضر ہوئے۔ شیخ نے خود ان سے مختلف موضوعات پر سوال پوچھے اور جب مطمئن ہو گئے تب انھیں خلافت نامہ عطا کیا[1]۔ مولانا رکن الدین اندپتی کا ذکر اوپر آچکا ہے یہ مولانا زرادی کے ہونہار شاگرد اور سلطان المشائخ کے خلیفہ ہیں۔ ان کا شمار دہلی کے اچھے استادوں میں ہوتا ہے[2]۔ شیخ قطب الدین دبیر سلطان محمد تغلق کے دربار میں ملازم تھے۔ یہ مولانا زرادی کے شاگرد اور سلطان المشائخ کے ممتاز مرید تھے[3]۔ شیخ دبیر کو مولانا سے بے حد لگاؤ تھا۔ میر خورد کے مطابق ایک بار جب سلطان محمد تغلق نے مولانا زرادی کو دربار میں طلب کیا اور ان کو رسوا کرنا چاہا تو دبیر نے درباری آداب اور سلطان کی خشمناکی کی پروا کئے بغیر ان سے والہانہ عقیدت کا اظہار کیا اور ان کی حفاظت کی پوری کوشش کی[4]۔

مولانا زرادی ایک ماہر استاد ہی نہیں بلکہ ایک متبحر عالم اور اچھے مصنف بھی تھے۔ ان کی پہلی تصنیف غالباً تصریف مالکی پر حاشیہ کی تکمیل ہے[5]۔ اس کے بعد انھوں نے صرف عثمانی تیار کی جو عربی قواعد پر ایک نایاب رسالہ ہے[6]۔ ان کے علاوہ مولانا نے سماع کی مدافعت میں ایک رسالہ اصول السماع[7] مرتب کیا تھا۔ اس رسالہ میں مولانا نے سماع کے مسئلہ پر تفصیل سے بحث کی ہے اور اسے قرآن اور حدیث کی روشنی میں جائز ثابت کرنے کی کوشش کی ہے۔

مولانا کی علمی سرگرمی محض حدیث اور فقہ کی تدریس تک ہی محدود نہیں تھی بلکہ وہ علم طب وغیرہ جیسے علوم عقلیہ سے بھی دلچسپی رکھتے تھے۔ انھیں علمی مناظروں میں شرکت کا بھی بڑا شوق تھا۔ ایک بار انھوں نے دہلی کے مشہور عالم فقیہہ مولانا وجیہہ الدین پائلی سے بزدوی کے فقہی نکات پر بحث کی۔ اس مناظرے نے بڑا طول کھینچا۔ مولانا وجیہہ الدین پائلی جن مقدمات پر تقریر

---

1. ایضاً ص ۲۹۹ 2. ایضاً ص ۲۷۷ ـ ۲۷۸ 3. ایضاً ص ۲۹۱ ، مولانا رکن الدین اندپتی نے بھی اپنے استاد مولانا فخرالدین زرادی کے ساتھ شیخ سراج الدین عثمان کو کافیہ، مفصل، مقدمہ دری اور مجمع البحرین پڑھایا تھا۔ 4. ایضاً ص ۲۸۲ 5. ایضاً ص ۲۷۷ ـ ۲۷۸ 6. اس رسالہ کو مولانا زرادی نے اپنے شاگرد شیخ سراج الدین عثمان کیلئے تیار کیا تھا اور اس کا نام انھیں کے نام پر رکھا تھا۔ سیر الاولیاء ص ۲۹۰ ـ ۲۹۱ 7. ایضاً ص ۲۷۹، یہ کتاب مطبع مسلم پریس مجرے ۱۳۹۳ھ میں شائع ہوئی۔

کرتے تھے مولانا فخرالدین نہایت اطمینان اور حسن عبارت کے ساتھ ان کے پیش کردہ مقدمات کو رد کر دیتے تھے۔[1] کہا جاتا ہے کہ ایک بڑی مجلس میں جس میں سلطان المشائخ، مولانا شمس الدین یحییٰ اور ان کے دونوں بھائی سید نعمان اور سید داؤد موجود تھے، مولانا زرادی نے علمی قواعد اور اصول پر ایسی مدلل تقریر کی کہ لوگ حیرت زدہ رہ گئے۔[2] ایک مرتبہ دہلی کے کچھ علماء نے سماع کے موضوع پر مناظرہ کیا اور انھیں بھی اس مجلس میں شرکت کی دعوت دی۔ یہ مناظرہ کافی دیر تک چلتا رہا مگر علماء اس کی حلت و حرمت پر کوئی قطعی فیصلہ نہیں کر سکے۔ آخر کو مولانا زرادی اٹھے اور علماء سے مخاطب کرتے ہوئے فرمایا کہ وہ سماع کی حلت و حرمت، جس پہلو پر بھی وہ راضی ہوں وہ اسے ثابت کر دیں گے۔ یعنی وہ اپنے زور استدلال سے اس کی حرمت ثابت کر سکتے ہیں اور حلت بھی۔[3]

مولانا فخرالدین اور سلطان محمد تغلق

مولانا فخرالدین زرادی اور سلطان محمد تغلق کے تعلقات پر ایک نظر ڈالنے سے ایک طرف تو علماء کی خودداری اور سلطان کی طرف ان کے رجحانات کا پتہ چلتا ہے اور دوسری طرف سلطان کی دینی فطرت، علماء سے سلوک اور اس کی سیاسی حکمت عملی کا اندازہ ہوتا ہے معاصر مصنف میر خورد کے مطابق جب سلطان محمد تغلق دہلی کی آبادی کو دولت آباد (دیوگیر) منتقل کرنے کی فکر میں مبتلا تھا اور ساتھ ہی ترکستان اور خراسان کو زیر و زبر کرنے اور چنگیز خاں کے خاندان کو تہ تیغ کرنے کا منصوبہ بنا رہا تھا تو اس نے دہلی اور اس کے اطراف میں رہنے والے تمام صدور و اکابر کو طلب کیا۔[4] جب سب لوگ جمع ہو گئے تو سلطان نے ایک عظیم الشان خیمہ نصب کرنے کا حکم دیا تاکہ اس میں دربار کر سکے اور رائے عامہ کو کفار سے جہاد کے لئے ہموار کر سکے۔ دہلی کے جو اکابر اس جلسہ میں شریک ہوئے ان میں مولانا زرادی، مولانا شمس الدین یحییٰ اور شیخ نصیرالدین چراغ دہلی کا ذکر خاص طور سے آتا ہے۔[5]

---

[1] ایضاً ص ۲۸۰ [2] ایضاً ص ۲۷۹ [3] ایضاً ص ۲۸۱ [4] ایضاً ص ۲۷۱ [5] ایضاً

شیخ قطب الدین دبیر جو مولانا زرادی کے عزیز اور معتبر شاگرد تھے اور اپنے استاد کی طبیعت سے واقف تھے جب انہیں دربار میں آتے دیکھا تو اپنی قیادت میں ان کو لے کر دربار کی طرف بڑھے ۔ چلتے وقت مولانا نے دبیر سے کہا کہ "مجھے ایسا محسوس ہوتا ہے کہ میرا سر اس شخص (یعنی سلطان) کے سامنے گرد میں لپٹا پڑا ہے ۔ میں اس کا کوئی لحاظ نہیں کروں گا اور وہ میری جان نہیں بخشے گا۔" بادل ناخواستہ شیخ دبیر کی رہنمائی میں مولانا جیسے ہی دربار پہنچے اور جوتے اتار کر سلطان کے سامنے آئے ویسے ہی دبیر نے مولانا کے جوتے اٹھا کر اپنے بغل میں دبا لیے اور دربار کے ایک کونے میں کھڑے ہو گئے ۔ سلطان یہ سب کچھ دیکھ رہا تھا مگر خاموش رہا ۔ بات شروع ہوئی تو سلطان نے مولانا سے اپنی مہم کا ذکر کرتے ہوئے کہا "میں چنگیز خاں کے خاندان کو تباہ کرنا چاہتا ہوں، کیا آپ اس کام میں میرا تعاون کریں گے"؟ مولانا نے جواب دیا "انشاء اللہ"، سلطان نے فوراً اس پر اعتراض کیا اور کہا کہ "یہ شک کا کلمہ ہے" مولانا نے اس کلمے کی وضاحت کرتے ہوئے فرمایا کہ مستقبل کے لئے یہی آتا ہے اس جواب کو سن کر سلطان بہت پیچ و تاب کھایا مگر اپنے غیض و غضب کو کم کرتے ہوئے موضوع سخن بدلا اور کہا کہ آپ مجھے کچھ اچھا مشورہ دیں تاکہ میں اس پر عمل کروں ۔ مولانا نے فرمایا "غصہ نگل جاؤ" سلطان بولا "کون سا غصہ"، انھوں نے جواب دیا "سبعی غضب کو" (درندوں کا غصہ) یہ سن کر سلطان اس قدر غضبناک ہوا کہ بزرگی کے باوجود غصہ کے آثار اس کے چہرے سے زائل نہ ہو سکے ۔ اس کے بعد سلطان نے کھانے کا حکم دیا ۔ دسترخوان سجا دیا گیا تو سلطان مولانا کے ساتھ ایک ہی طباق میں کھانا کھانے لگا ۔ سلطان کے ساتھ کھانے سے مولانا کی طبیعت اس درجہ منغض اور مکدر ہوئی کہ سلطان نے محسوس کر لیا ۔ اور پھر اس نے ہڈیوں سے گوشت چھڑا چھڑا کر مولانا کے سامنے رکھنا شروع کیا اور وہ بادل ناخواستہ کھانا تناول کرتے رہے ۔ کھانے کے بعد مولانا شمس الدین یحیٰی اور شیخ نصیر الدین چراغ دہلی سلطان سے ملنے کے لئے دربار میں لائے گئے۔[1]

---

[1] ایضاً ص ۲۸۲

جب علماء دربار سے رخصت ہونے لگے تو سلطان نے ان بزرگوں کے لئے الگ الگ ایک صوف کا جامہ اور ہر ایک کو روپے کی ایک تھیلی پیش کرنے کا حکم دیا۔ ان بزرگوں نے خلعت اور روپیہ کی تھیلی ہاتھ میں لی اور رخصت ہو گئے۔ مگر جب مولانا زرّادی کی باری آئی تو قبل اس کے کہ ان کے ہاتھ میں جوڑا اور روپیہ کی تھیلی دیں، شیخ دبیر نے ہاتھ بڑھا کر خلعت اور روپئے کی تھیلی خود لے لی۔ کیوں کہ وہ جانتے تھے کہ مولانا اس خلعت اور تھیلی کو ہاتھ نہیں لگائیں گے۔ اور اس سے سلطان کو انھیں رسوا کرنے کا بہانہ مل جائے گا[1]۔

الغرض جب سارے مہمان دربار سے چلے گئے تب سلطان عتاب آمیز لہجے میں دبیر کی طرف متوجہ ہوا اور کہا " اے فریب کار یہ کیسی لغو اور بے جا حرکتیں تجھ سے ظہور میں آئیں"۔ پہلے تو تو نے فخرالدین زرّادی کی جوتیاں اپنے بغل میں دبالیں اور پھر ان کی خلعت اور روپیہ کی تھیلی اپنے ہاتھ میں لے لی۔ اس طرح تو نے انھیں مری تیغ جہاں سوز سے بچا دیا اور اپنی جان کے لئے خطرہ مول لے لیا۔ شیخ دبیر نے جواب دیتے ہوئے کہا " وہ میرے استاد اور مخدوم خلیفہ ہیں یہ میرا فرض ہے کہ ان کی جوتیاں تعظیماً سر پر رکھوں چہ جائے کہ بغل میں بھی نہ رکھوں[2]۔

اس واقعہ کے بعد سلطان کا دل مولانا کی طرف سے کبھی صاف نہ ہوا اور وہ مستقل ان کو پریشان کرنے کی فکر میں لگا رہا۔ میر خورد کا بیان ہے کہ جب کبھی مولانا زرّادی کا ذکر سلطان کی مجلس میں ہوتا وہ دست حسرت مل کر کہتا، افسوس فخرالدین زرّادی مری تیغ کے نیچے سے جان سلامت لے گئے[3]۔

دہلی کے علماء اور صوفیاء پر سلطان کی طرف سے برابر یہ دباؤ پڑ رہا تھا کہ وہ دہلی سے جا کر دیوگیر (دولت آباد) میں آباد ہوں اس وقت فخرالدین بھی دہلی چھوڑ کر دیوگیر میں آباد ہو گئے۔ کچھ دنوں وہاں رہنے کے بعد انھوں نے حج کا ارادہ کیا اور اپنی اس چاہت کا اظہار اپنے ہم مکتب قاضی کمال الدین، جو اس وقت دیوگیر کے صدر جہاں اور وہاں دینی امور کے سربراہ تھے، سے کیا۔ مگر کمال الدین نے سلطان کی اجازت کے بغیر حج کا سفر نہ اختیار

---

[1] ایضاً ص ۲۸۳ [2] ایضاً [3] ایضاً

کرنے کا مشورہ دیا اور کہا کہ ان حالات میں مکہ کا سفر سلطان کی پالیسی کے خلاف ہے۔ کیوں کہ سلطان دیوگیر کو ایک اہم اسلامی مرکز کی حیثیت سے دیکھنے کا خواہش مند ہے۔ جہاں علماء مشائخ اور صدور معارف موجود ہوں[1]

قاضی کی اس بات کا مولانا پر کوئی اثر نہ ہوا اور وہ حج کے سفر کی کوشش میں لگے رہے۔ حسن اتفاق سے مولانا کے ایک بھتیجے جو اس وقت بہتون میں رہتے تھے انھیں ایک تقریب میں شرکت کے لئے بہیتون آنے کی دعوت دی اور اس موقع سے فائدہ اٹھاتے ہوئے وہ دیوگیر سے بہتیون کے لئے روانہ ہو گئے۔ وہاں کچھ دن رکنے کے بعد وہ کوکن تھانہ گئے جو شہر بہتیون سے قریب بحر عرب کے ساحل پر واقع ہے۔ اور پھر وہاں سے تمنائے حج کی تکمیل کے لئے جہاز سے مکہ کا سفر اختیار کیا۔ مکہ پہنچ کر حج کے فرائض پورے کئے اور اس کے بعد بغداد کے لئے روانہ ہو گئے بغداد میں اکابر دین نے ان کا گرم جوشی سے خیر مقدم کیا اور ان سے علم حدیث پر تبادلہ خیال کیا[2] وہاں سے مولانا وطن کے لئے روانہ ہوئے مگر اس جہاز پر جس کے ذریعہ مولانا دہلی آرہے تھے، کثرت سے شاہی مال جو غالباً بغداد سے دہلی آرہا تھا لدا ہوا تھا، بوجھ کی زیادتی سے جہاز کا توازن قائم نہ رہ سکا اور وہ معہ مال اور مسافروں کے غرق ہو گیا۔ اور مولانا جاں بحق ہو گئے[3]

---

[1] ایضاً ص ۲۸۴ [2] ایضاً ص ۲۸۵ [3] ایضاً

تفصیلات متعلقہ فارم نمبر ۴

رسالہ تحقیقات اسلامی۔ علی گڑھ

۱۔ مقام اشاعت: علی گڑھ

۲۔ وقفہ اشاعت: سہ ماہی

۳۔ پرنٹر، پبلشر، ایڈیٹر: سید جلال الدین عمری

قومیت: ہندوستانی

پتہ: پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۴۔ نام اور پتہ مالک رسالہ: ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ۔

میں سید جلال الدین عمری تصدیق کرتا ہوں کہ جو تفصیلات اوپر دی گئی ہیں میرے علم و یقین کی حد تک صحیح ہیں۔

دستخط: سید جلال الدین عمری

ترجمہ وتلخیص

مسلمان قاضیوں کے تذکرے

(۳)

ڈاکٹر بدری محمد فہد ________ مترجم: ابوسعد اصلاحی

۹۔ الرجوع عن الشہادات ۱۱۶ داؤد بن علی اصفہانی: ابوسلیمان داؤد بن علی بن خلف (ت ۲۷۰ھ/۸۸۳م)

۱۰۔ ادب القاضی والقضاء۔ القیسی: ابوالمہلب ہشیم بن سلیمان حنفی (ت ۲۷۰/۸۸۳م)

اس کتاب کے دستیاب شدہ اصل کو ڈاکٹر فرحات دشراوی کی تحقیق کے ساتھ الشرکۃ التونسیۃ للتوزیع نے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا ہے۔ یہ کتاب اصل کے چوتھے جزء پر مشتمل ہے۔

اس کتاب کے مولف نے مراکش میں گرچہ مالکی ثقافت کے تحت زندگی بسر کی مگر اس حنفی اسکول کی نمائندگی کرتے ہیں جو مراکش میں تباہی سے پہلے موجود تھے۔ اس جزء کے ابواب مندرجہ ذیل ہیں۔

باب القاضی یاخذ الاجر علی القضاء، باب الرشوۃ فی الحکم، باب فی الہدیہ الی القاضی والی الوالی، باب الاعجم والاخرس یخاصم الی القاضی، باب اثبات الوکالۃ، باب اقرار الوکیل ومخاصمۃ، باب الشہادۃ علی الوکالۃ، باب اثبات الوصیۃ والشہادۃ علیہا، باب قبول الوصیۃ ومایکون رد الہا، باب الشہادۃ بالنسب، باب الشہادۃ فی الدیوان والحقوق علی میت، باب اثبات الشہادۃ فی النتاج باب الشہادۃ فی الملک بالاوقاف، باب الشہادۃ فی المیراث، باب الشہادۃ فی الدین لاثنین، باب اثبات الحق والبرأۃ جمیعا، باب اقرار الرجل بالشئی بعد الشئی، باب الشہادۃ فی النسب والولاد والنکاح والموت، باب اختلاف الشہادۃ۔

۱۱۔ ادب القضاء: ابن عبد الحکم: ابوعبد اللہ محمد بن عبد اللہ بن عبد الحکم (ت ۲۸۲/۸۹۹)

۱۱۔ القضاۃ والشہود[۱۲۰] : الحربی : ابو اسحاق ابراہیم بن اسحاق (ت ۲۸۵ / ۸۹۸ م)

۱۳۔ ادب القضاء[۱۲۱] : ابو حازم القاضی : عبد الحمید بن عبد العزیز (ت ۲۹۲ / ۹۰۵ م)

۱۴۔ ادب القاضی[۱۲۲] : الطبری : ابو جعفر محمد بن جریر (ت ۳۱۰ / ۹۲۲ م)

یاقوت حموی کا بیان ہے کہ یہ تجرید و تفصیل کے موضوع پر طبری کی مشہور کتاب ہے مقدمۂ کتاب کے بعد مولف نے اس میں قضاۃ، ان کے کلرک اور قاضی کی ذمہ داریوں کا جائزہ لیا ہے یہ کتاب ایک ہزار صفحات پر مشتمل ہے۔

۱۵۔ الاحکام فیما یجب علی الحکام[۱۲۳] القرطبی : ابو عبد اللہ محمد بن احمد المالکی (ت ۳۱۳ / ۹۲۵ م)

۱۶۔ ادب القاضی : ابن بہلول : احمد بن اسحاق التنوخی (ت ۳۱۹ / ۹۳۱ م) کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کو مولف نے مکمل نہیں کیا[۱۲۴]

۱۷۔ الشہادات[۱۲۵] العیاشی : ابو النضر محمد بن مسعود السمرقندی الامامی (۳۲۰ / ۹۳۲ م)

۱۸۔ ادب الحکام الکبیر[۱۲۶] : الطحاوی : ابو جعفر احمد بن محمد بن سلامۃ الازدی (ت ۳۲۱ / ۹۳۳ م)

ان دونوں کو سمنانی نے اپنی کتاب روضۃ القضاۃ میں ذکر کیا ہے۔[۱۲۷]

۱۹۔ الشہادات :[۱۲۸] نفطویہ : ابراہیم بن محمد (ت ۳۲۳ / ۹۳۴ م)

۲۰۔ ادب القضاء[۱۲۹] اصطخری : ابو سعید حسن بن احمد (۳۲۸ / ۹۳۹ م)

شیرازی اور خطیب کے نزدیک یہی نام صحیح ہے : بغدادی کا بیان ہے کہ کتاب مولف کی بصیرت اور قوت فہم پر دلالت نہیں کرتی[۱۳۰] یہی نام اسنوی نے بھی لکھا ہے۔ ان کا بیان ہے کہ کتاب کو ائمہ نے سراہا ہے[۱۳۱] حاجی خلیفہ رقم طراز ہیں کہ اس کتاب کا ثانی نہیں ہے اور کہیں اس کتاب کا نام (ادب القاضی)[۱۳۲] اور کہیں (الاقضیۃ) لکھا ہے[۱۳۳]

۲۱۔ ادب القضاء[۱۳۴] : الصیرفی : ابوبکر محمد بن عبد اللہ (ت ۳۳۰ / ۹۴۲ م)

۲۲۔ ادب القضاء[۱۳۵] ابن القاص الطبری : العباس احمد بن ابو احمد (۳۳۵ / ۹۴۶) ابن خلکان نے اس کا نام "ادب القاضی" لکھا ہے اور ان کی کتابوں کی تعداد ذکر کرنے کے بعد رقم طراز ہیں کہ ان کی تمام تصانیف مختصر مگر جامع اور کثیر الفائدہ ہوتی ہیں[۱۳۶] سبکی نے اس سے لطائف و غرائب اخذ کئے ہیں اور بعض مسائل میں اتفاق اور بعض رایوں سے اختلاف کیا ہے۔

۲۳۔ ادب القضاء ۳۴۴ھ ابن الحداد : محمد بن احمد ابو بکر بن الحداد المصری القاضی (۳۴۴/ ۹۵۵م) کہا جاتا ہے کہ اس کتاب کے چار اجزاء ہیں۔

۲۴۔ حدائق القضاۃ ۳۵۱ھ النقاش : ابو بکر محمد بن الحسن البغدادی (ت ۳۵۱ / ۹۶۲م)

۲۵۔ ادب القاضی ۳۶۲ھ : ابو حامد المروزی : احمد بن بشر بن عامر العمری المروذی (ت ۳۶۲ھ / ۹۷۲م)

۲۶۔ ادب القضاء ۳۶۵ھ : القفال الشاشی : الامام ابو بکر محمد ابو علی (ت ۳۶۵ / ۹۷۵م)

حاجی خلیفہ اور بغدادی نے اس کا نام "ادب القاضی" لکھا ہے۔

۲۷۔ القضاء وآداب الاحکام ۳۶۸ھ : نقی : الشیخ ابو القاسم جعفر بن محمد ابن قوادیہ (۳۶۸/ ۹۷۸م)

۲۸۔ ادب القضاء : الدبیلی : ابو العباس احمد بن محمد (ت ۳۷۳ / ۹۸۳) الاسنوی اس کتاب کی شہرت کا پتہ دیتے ہوئے کہتے ہیں کہ ابن الرفعہ وغیرہ نے اس کی طرف رجوع کیا ہے۔

۲۹۔ القضاء والاحکام ۳۸۱ھ : الشیخ الصدوق : ابو جعفر محمد بن علی ...... بن بابویہ القمی (ت ۳۸۱/ ۱۰۱۲)

۳۰۔ المقنع فی اصول الاحکام فیما لا یستغنی عنہ الاحکام ۴۰۲ھ : بطلیموسی : ابو ایوب سلیمان بن محمد بن بطال (ت ۴۰۲/ ۱۰۱۲)

۳۱۔ ادب القاضی ۴۲۸ھ : القدوری : ابو الحسین احمد بن محمد بن احمد البغدادی (۴۲۸ھ/ ۱۰۳۶)

۳۲۔ ادب القاضی : الماوردی : ابو الحسن علی بن محمد بن حبیب البصری اقضی القضاۃ (۴۵۰ھ/ ۱۰۷۵)

یہ کتاب ماوردی کی ضخیم کتاب (الحاوی فی الفقہ الشافعی) کا ایک حصہ ہے استاذ محی الدین ہلال الرحان نے ماوردی کی دوسری کتابوں کے ساتھ ساتھ قریب العہد نسخوں پر اعتماد کر کے اس کی تحقیق کی ہے۔ اور اس تحقیق پر ان کو شریعۃ اسلامیہ میں ایم اے کی ڈگری دی گئی۔ یہ کتاب وزارت اوقاف کی جانب سے طبع ہوئی۔

۳۳۔ الاحکام السلطانیہ : الماوردی : یہ کتاب عام فقہی کتابوں کے حکم میں ہے۔ اور ان عام تاریخی کتابوں کے مشابہ ہے جن کے سلسلے میں مطلوبہ غور و فکر کا حق ادا نہیں کیا جا سکا ہے۔ ان کی تعداد اتنی زیادہ ہے کہ ان کا پوری طرح احاطہ کرنا آسان نہیں۔

لیکن ماوردی کو کئی وجوہ سے بایں معنی امتیاز حاصل ہے کہ وہ ایک مشہور عالم ہیں اور علم فقہ میں درک کی بنا پر قدر کی نگاہ سے دیکھے جاتے ہیں۔ سیاست کے اداشناس ہونے کی بنا پر عہد عباسی میں خلیفہ اور امراء بنی بویہ کے درمیان انھوں نے سفارت کا فرض انجام دیا یہی نہیں بلکہ امراء بنو بویہ اور سلاجقہ کے درمیان مصالحت کا سہرا بھی انھیں کے سر ہے۔ یہ کتاب پانچویں صدی ہجری کی اسلامی فکر کی مکمل عکاس ہے۔ بعد کے لوگوں نے درس و تدریس کی غرض سے اس کا یورپی زبان میں ترجمہ کیا الاحکام السلطانیہ کی تالیف کا مقصد جیسا کہ مقدمۂ کتاب سے مترشح ہوتا ہے امراء و سلاطین کے لئے دلیل راہ بننا ہے۔ تاکہ یہ حضرات پورے اعتماد کے ساتھ عدل کا نفاذ کر سکیں اور اخذ و عطا میں انصاف کا دامن ہاتھ سے نہ چھوڑیں۔

قضا سے متعلق مندرجہ ذیل ابواب مذکور ہیں۔

الباب السادس فی ولایۃ القضاء، الباب السابع فی ولایۃ المظالم الباب العشرون فی احکام الحسبۃ ؂

۴۲۔ الاحکام السلطانیہ: ابو یعلی: محمد بن حسین بن فرا حنبلی قاضی (ت ۴۵۸/۱۰۶۵)

یہ کتاب ماوردی کی کتاب سے بہت کچھ مشابہ ہے۔ یہاں تک کہ دونوں میں عبارتوں کا بھی توارد ہو گیا۔ ابو یعلی امام احمد کے مسلک کے ساتھ ساتھ روایات کا بھی ذکر کرتے ہیں جبکہ ماوردی امام شافعی کے مسلک کا ذکر کرتے ہیں اور مالکیہ حنفیہ کے اختلافات کو بیان کرتے ہیں نیز امام شافعی کے مسلک کی تائید میں صحابہ اور تابعین کے اقوال و آثار اور احادیث کی بھرمار کرتے ہیں۔ دونوں مولف ہم عصر تھے، بغداد میں تربیت پائی۔ کہا نہیں جا سکتا کہ کس نے دوسرے کے نقش قدم پر چلنے کی کوشش کی ہے۔ ممکن ہے معاصرانہ چشمک نے دونوں کو ایک دوسرے کے نقش قدم پر چلنے کے لئے مجبور کیا ہو اور دونوں نے اپنے اپنے مسلک کی تائید میں مختلف روایات نقل کی ہوں۔ البتہ مجھے یہ کہنے میں تامل نہیں کہ اس کتاب کو نقادوں کے نزدیک وہ مقام نہ مل سکا جو کہ ماوردی کی کتاب کو نصیب ہوا۔

یہ کتاب مکتبہ حلبی قاہرہ کے زیر اہتمام ۱۳۵۶ھ / ۱۹۳۸ء میں محمد حامد الفقی کے زیر نگرانی شائع ہوئی۔ انھوں نے اس کی تصحیح اور ماوردی کی کتاب سے اس کا تقابل کیا ہے اور کتاب اور مولف کے متعلق ایک جامع اور مفید مقدمہ تحریر فرمایا ہے۔

۳۵۔ ادب القضاء : الہروی : ابوعاصم محمد بن احمد عبادی قاضی (ت ۴۵۸ھ/۱۰۶۵ء)
سبکی نے اس کتاب کو ادب القضاء اور خلیفہ نے ادب القاضی کے نام سے موسوم کیا ہے [151] اسنوی کا بیان ہے کہ انھوں نے اس کتاب کو دیکھا ہے [152]

۳۶۔ الاشراف علی غوامض الحکومات : الہروی : ابوسعید محمد بن احمد بن ابی یوسف القاضی (ت ۵۰۰ھ) یہ کتاب ابوعاصم ہروی کی مذکورہ بالا کتاب کی شرح ہے [153] ابوسعید ابوعاصم کے شاگرد تھے۔ اس شرح کا کافی چلن ہوا [154] سبکی [155] نے اس کے بعض فتاوی سے اختلاف کیا ہے [156] اور اس کتاب کا نام کہیں شرح ادب القضاء للعبادی اور کہیں ادب القاضی لکھا ہے [157]

۳۷۔ الوثائق والاحکام [158] : بونتی : ابومحمد عبداللہ بن فتوح فہری اندلسی (ت ۴۶۲ھ/۱۰۶۹ء)

۳۸۔ الاقضیہ [159] ابن طلاع قرطبی : ابوجعفر محمد بن فرج مالکی (ت ۴۹۷ھ/۱۱۰۴ء)
نشرۃ التراث العربی کے آخر میں اس کتاب کا نام اقضیہ الرسول درج ہے۔ محمد ضیاء الرحمن اعظمی نے اپنے مقالہ کے لئے اسی کو موضوع بنایا ہے۔ موصوف المجمع الفقہی الاسلامی میں ریسرچ اسکالر ہیں۔

راجح بات یہ ہے کہ یہ وہی کتاب ہے جس کا تذکرہ "ما الف فی اقضیۃ الرسول ﷺ" کے تحت کیا گیا ہے۔ [160]

۴۰۔ نوازل الاحکام النبویۃ [161] ابن طلاع قرطبی۔

۴۱۔ کتاب فی الوثائق والاقضیہ [162] : ابن طلاع قرطبی

۴۲۔ روضۃ القضاۃ وطریق النجاۃ : ابن سمانی : علاء الدین ابوالقاسم علی بن محمد رحبی (ت ۴۹۹ھ/۱۱۰۵ء) ڈاکٹر ناہی نے اپنے ایک مقالہ میں جو کہ رسالہ المجمع العلمی العراقی میں چھپا تھا، اس کتاب کی خوبیوں کو اجاگر کیا ہے۔ اس کے بعد اس پر ریسرچ کر کے اس کو شائع کیا

۴۳۔ نوازل الاحکام [163] شعبی : ابوالمطرف عبدالرحمان بن قاسم (ت ۴۹۹ھ/۱۱۰۶ء)

۴۴۔ ادب القضاء [164] : کنانی : ابومحمد عبداللہ مالکی (ت ۵۲۲ھ/۱۱۲۸ء)

۴۵۔ زہر الکمام فی احکام الحکام [165] : غزی : ابوبکر محمد بن عبداللہ اندلسی (ت [illegible])

یہ کتاب آٹھ فصلوں اور ایک مقدمہ پر مشتمل ہے۔ الاول فی الصالح للقضاء وغیرہ، الثانی فی طریق القاضی الی الحاکم، الثالث فی طریق احکام المحکوم لہ الرابع فی المحکوم علیہ، الخامس فی ماینفذ فیہ قضاء الکافی ومالا ینفذ، السادس فی الحکم، السابع فی عزلہ وتولیتہ، الثامن فیما یتعلق بذالک۔

۴۵۔ ادب القاضی [۱۶۶]: زرنجی: شمس الائمہ عماد الدین ابوبکر عمرو بن محمد بن علی حنفی (ت ۵۴۸ھ/ ۱۱۸۸)

۴۶۔ فی اصول القضاء فی الاسلام ومایتعلق بہ: رویانی: ابونصر شریح بن عبدالکریم بن احمد شافعی قاضی (ت ۵۰۵ھ/ ۱۱۱۱) اس کتاب کا ایک قلمی نسخہ دمشق کے مکتبہ ظاہریہ میں موجود ہے۔

۴۷۔ روضۃ الحکام وزینۃ الاحکام: رویانی

اسنوی نے اس کتاب کو ادب القضاء میں ذکر کیا ہے۔ انھیں ایک نسخہ ہاتھ آگیا تھا اور خطبۃ الکتاب سے چند جملے نقل کئے ہیں [۱۶۷]۔ بغدادی نے اس کا نام روضۃ الاحکام وزینۃ الحکام نقل کیا ہے [۱۶۸]۔

۴۸۔ اجوبۃ القاضی عیاض عما نزل فی ایام قضائہ من نوازل الاحکام [۱۶۹] قاضی عیاض: ابوالفضل عیاض بن موسیٰ سبتی یحصبی (ت ۵۴۳ھ/ ۱۱۴۹) یہ ایک ہی جلد میں ہے ترتیب المدارک کے مقدمہ میں اس کتاب کے محقق ڈاکٹر احمد بکیر محمود نے ایسا ہی بیان کیا ہے۔

۴۹۔ ادب القضاء: مجلی: ابوالمعالی مجلی بن جمیع مخزومی ارسوفی مصری قاضی شافعی (ت ۵۵۰ھ/ ۱۱۵۵)

اسنوی کا اس کتاب کے بارے میں خیال ہے کہ یہ مصنف کی ایک انوکھی تصنیف ہے [۱۷۰]، حاجی خلیفہ نے اسے ادب القاضی کے نام سے بیان کیا ہے [۱۷۱]۔

۵۰۔ ادب القضاء: سمعانی: تاج الدین ابوسعد عبدالکریم بن محمد (۵۶۲/ ۱۱۶۶) اس کتاب کے کئی ایک قلمی نسخے دستیاب ہیں:۔

۵۱۔ الاحکام الکبری [۱۷۲]: ازدی: عبدالحق بن عبدالرحمان (۵۸۲/ ۱۰۸۹)

۵۲۔ عمدۃ الحکام فی شرح عمدۃ الاحکام: المقدسی: عبدالغنی بن عبدالواحد بن علی (ت ۶۰۰ھ/ ۱۲۰۳)

۵۳۔ المفید للحکام فیما یعرض لھم من نوازل الاحکام: ازدی: ابو الولید قاضی ھشام بن عبداللہ بن ھشام مالکی (ت ۶۰۶/ ۱۲۰۹) حاجی خلیفہ کا بیان ہے کہ مسلک مالکی کی فرعیات پر ایک ضخیم کتاب ہے مولف نے اسے دس فصلوں میں مرتب کیا ہے۔

۵۴۔ احکام القضاۃ: قلعی: ابو عبداللہ محمد بن علی شافعی (ت ۶۲۹/ ۱۲۳۱)

۵۵۔ الشہادۃ بفضل الشہادۃ: اسکندری: موفق الدین عیسی بن عبدالعزیز (۶۲۹/ ۱۲۳۱)

۵۶۔ ملجا الحکام عند التباس الاحکام: ابن شداد: ابو العز بہاؤ الدین یوسف بن رافع اسدی حلبی شافعی (ت ۶۳۲/ ۱۲۳۴)

اس کتاب کے متعلق روایت ہے کہ یہ اخبار قضاۃ اور ان کے واقعات پر مبنی ہے۔ اس کا ایک قلمی نسخہ مکتبہ الخدیویہ (دارالکتب المصریہ) میں دستیاب ہے۔

۵۷۔ ادب القاضی: ابن ابو الدم حموی: ابو اسحاق ابراہیم بن عبداللہ قاضی شافعی (ت ۶۴۲ھ/ ۱۲۴۴)

حاجی خلیفہ اور بغدادی نے اس کو اسی نام سے ذکر کیا ہے۔ اس کے کئی ایک قلمی نسخے دارالکتب المصریہ اور المکتبہ الوطنیہ پیرس میں موجود ہیں۔ سارٹن ۱۱۲۷ اندلکسی نمبر ۶۷ اق۔

اس مسودہ کی تحقیق کے بعد میں طبع شدہ کتاب ادب القضاۃ کے نام سے واقف ہوا جو کہ ڈاکٹر محمد مصطفیٰ زحیلی دمشقی کی تحقیق کے ساتھ مطبع زید بن ثابت سے ۱۹۷۵ء میں شائع ہوئی۔

۵۸۔ فصول الاحکام فی اصول الاحکام: مرغینانی: ابو الفتح عبدالرحیم عماد الدین بن ابو بکر عبدالجلیل سمرقندی حنفی (۶۵۱/ ۱۲۵۳ میں زندہ تھے) اس کتاب کے متعلق المکتبہ الازہریہ کی فہرست میں درج ہے کہ یہ احکام قضاء کے بارے میں ہے مکتبہ میں اس کے چھ قلمی نسخے موجود ہیں۔

۵۹۔ استعداد الحاکم و القاضی: ابن الخیمی: مہذب الدین (ت ۶۴۲/ ۱۲۴۴)

۶۰۔ جواہر الاحکام و معین القضاۃ و الحکام: خوارزمی: ابو المؤید محمد بن محمود بن محمد خوارزمی

حنفی قاضی (ت ۶۵۵/ ۱۲۵۷) حاجی خلیفہ نے اس کا ذکر کرتے ہوئے لکھا ہے کہ اس کتاب کی ابتدا یوں ہوتی ہے "الحمد للہ الذی خلقنا علی ملۃ اسلام الخ" حاجی خلیفہ کے مطابق مولف نے ۹۳۰ھ میں منصب قضا سنبھالا تاکہ حکام کو مدد پہونچا سکیں [۱۸۱] حاجی خلیفہ سے مولف کے منصب قضا سنبھالنے کے سال کے تعیین میں چوک ہوگئی کیونکہ خوارزمی نے ۶۲۰ھ میں یہ عہدہ سنبھالا جیسا کہ ابن قطلوبغا نے ان کے حالات میں لکھا ہے کہ "انھوں نے خوارزم کے منصب قضاء کو تاتاریوں کے حملہ کے بعد سنبھالا [۱۸۲]" یہ بات طے ہے کہ تاتاریوں نے بلاد اسلامی کا رخ دو مرتبہ کیا پہلی مرتبہ ۶۱۷ میں اور دوسری مرتبہ ۶۲۸ میں" اس لئے حاجی خلیفہ کے قول سے اتفاق ممکن نہیں اس کا مخطوطہ مکتبہ ازہریہ میں موجود ہے۔

۶۱۔ ادب الشہود: [۱۸۳] ابن سراقہ ابوبکر محمد بن ابراہیم انصاری شاطبی (ت ۶۶۲/ ۱۲۳۶)

۶۲۔ الاحکام فی تمیز الفتاوی عن الحکام وتصرف القاضی والامام: القرافی؛ شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس صنہاجی بہفشی (ت ۶۸۴/ ۱۲۸۵)
مولف نے ۶۶۶ میں اس تالیف کو مکمل کر لیا [۱۸۴] اس کے تین نسخے مکتبہ ازہریہ میں موجود ہیں۔ عزت عطار حسینی نے اسے شائع کیا ہے۔

۶۳۔ ادب القاضی: [۱۸۵] مصری: ابو العباس احمد بن ابراہیم السروجی حرانی قاضی حنفی (ت ۶۱۰/ ۱۱۲۰) مکتبہ ولی الدین میں اس کا مخطوطہ موجود ہے اس کا نمبر ۱۴۵۲ ہے [۱۸۶]

۶۴۔ استقصاء النظر فی القضاء: الحلی: حسن بن مطہر (ت ۷۲۴/ ۱۳۲۲)

۶۵۔ اختیار الاحکام فی ضروریات الحکام: [۱۸۷] ابن افلاطون؛ محی الدین محمد بن افلاطون رومی برسوی (ت ۷۲۵/ ۱۳۲۵)

۶۶۔ العقد المنظم للحکام فیما یجری بین ایدیہم من العقود والحکام: [۱۸۸] کنانی: ابو محمد عبد اللہ بن علی اندلسی (ت ۷۴۱/ ۱۳۴۰) تبصرۃ الحکام کے حاشیہ میں، جو کہ مطبع شرقیہ ۱۳۰۱ھ اور مطبع بہیہ ۱۳۰۲ میں طبع ہوئی، تحریر ہے کہ یہ کتاب فقہ پر مشتمل ہے۔

۶۷۔ الطرق الحکمیہ فی السیاسۃ الشرعیہ: ابن القیم الجوزیہ! شمس الدین محمد بن ابو بکر (ت ۷۵۱ھ/۱۳۵۰) یہ کتاب عہد رسالتؐ، خلافت راشدہ اور عصر اموین کے قضاۃ سے متعلق تمام گوشوں کو سامنے لاتی ہے۔ مولف نے اس میں مختلف مکاتیب فکر کی آرا، خاص طور پر امام ابو حنیفہؒ اور امام ابن تیمیہؒ کے خیالات سے استشہاد کیا ہے۔ نیز عہد عباسی تک کے ولاۃ و خلفاء پر مشتمل ہے۔ پھر قضیہ علیؓ، قضیہ عمرؓ اور کچھ فصلیں ان طریقوں کے بیان میں ہیں جن کے ذریعہ حاکم فیصلہ کیا کرتا تھا۔ وغیرہ۔

۶۸۔ اعلام الموقعین عن رب العالمین: ابن القیم الجوزیہ۔ یہ کتاب چار جلدوں پر مشتمل ہے۔ محمد محی الدین عبد الحمید کی تحقیق کے ساتھ مطبع السعادہ قاہرہ سے ۱۳۷۴ھ/۱۹۵۵ء میں شائع ہوئی۔ اس کتاب کا موضوع روایت و فتوی ہے۔ اسی لئے یہ کتاب آغاز عہد رسالتؐ سے بعد کے زمانوں تک کے مفتیان کرام اور حفاظ حدیث کے بیانات پر مشتمل ہے۔ اس کے اندر قضاء سے متعلق جملہ امور زیر بحث آگئے ہیں۔ اس کتاب میں معاملات قضاء سے متعلق بھی ابواب ہیں۔ مثلاً شرح کتاب عمر فی القضاء، المساواۃ بین الناس من واجبات الحاکم۔ اسی طرح اس کتاب میں شہادت، دلیل اور حاکم کی صفات وغیرہ پر بھی بحث ہے۔

۶۹۔ الاعلام بمصطلح الشہود والحکام: ۱۸۹ب: طرسوسی! قاضی نجم الدین بن علی حنفی (ت ۷۵۸/۱۳۵۶)

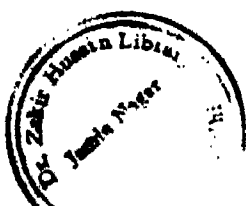
۷۰۔ فصل القضاء فی احکام الاداء والقضاء! ۱۹۰ب علائی! صلاح الدین ابو سعید خلیل بن کیکلامی دمشقی شافعی (ت ۷۶۲/۱۳۶۰)

۷۲۔ التراضی بین الامیر والقاضی: ۱۹۱ب ابو صلی! تاج الدین علی بن محمد بن دریہم بن عبید الخزرجی (ت ۷۶۲ھ/۱۳۶۰)

۷۳۔ معین الحکام علی معرفۃ الاحکام: غزی: شرف الدین ابو الروح عیسی بن عثمان دمشقی قاضی (۷۹۹/۱۳۹۷) اس کتاب کے بہت سے نسخے دستیاب ہیں ایک نسخہ مکتبہ اوقاف بغداد میں ہے جس کا سائز ۲۱×۳۰ ہے نمبر ۶۸۸ ۳ صفحات ۶۵ ہیں۔ اس میں مندرجہ ذیل مباحث ہیں:۔

الباب الاول: فی الدعاوی، الباب الثانی فی الایمان، الباب الثالث فی الشہادات
الباب الرابع فی تعارض البینات، الباب الخامس فی تلفیق الشہادات، الباب السادس فی ابطال
العقود الفاسدہ والحکم الفاسدہ والولایۃ الفاسدہ، الباب السابع فی الحکم بالصحۃ، الباب
الثامن فی حکم الامناد، نواں باب ان مسائل کے لئے خاص ہے جو کہ کتاب کی اصل غرض وغایت
ہے اس موقع پر مولف کا بیان ہے کہ "کچھ ابواب فقہ کے موضوع پر ہیں۔ مولف نے ان ابواب کو
مخطوط کے آخر میں دی گئی فہرست میں بیان کیا ہے۔ باب العید، کتاب الزکاۃ، کتاب الحج، باب البیع،
باب الربا، باب المناہی، باب الرد بالعیب، کتاب السلم، باب القرض، باب الرہن، باب التفلیس،
باب الحجر، باب الصلح، باب الحوالۃ، باب الضمان، باب الشرکۃ، باب الوکالۃ، باب الاقدار،
باب العاریۃ، کتاب الغصب، کتاب الشفعۃ، کتاب القراض، باب المساقاۃ، باب الاجارۃ
باب الجعالۃ، باب احیاء الموات، باب الوقف، باب الحبس، باب الخیط، باب اللقطہ، باب
الفرائض، باب الوصایہ، باب الودیعۃ، باب قسم الفئی، باب قسم الصدقات، کتاب النکاح
اہل الشک، باب مایحرم النکاح، باب الخیار، باب الصداق، باب المتعہ، باب الخلع، کتاب
الطلاق، باب الرجعۃ، باب الایلاء، باب الظہار، باب الکفارۃ، کتاب الجنایات، کتاب الاقضیہ
باب القسم، کتاب الشہادات، باب الدعوی والبینات، کتاب العتق، باب امہات الاولاد،
الباب العاشر فی فوائد ونفائس لا یستغنی عنہا۔

اس کتاب کے چند اور بھی نسخے ہیں جن میں سے ایک مکتبہ چسٹر بٹی میں ہے۔ اور ۲۰۷ صفحات
پر مشتمل ہے۔ سائز ۸ر۱۷ سم × ۸ ر ۱۲ سم یہ نسخہ نویں صدی ہجری میں لکھا گیا، اس کا نمبر ۳۷۱۲ ہے
اس میں غلطی سے مولف کا نام اسحاق تحریر ہے۔ ایک اور نسخہ (ادب القضاء) کے عنوان
سے بھی ہے مگر اس میں غزی کا پورا نام اور سن وفات مذکور نہیں ہے۔

راجح بات یہ ہے کہ یہ کتاب بھی غزی ہی کی تالیف ہے اس لئے کہ مکتبہ احمدیہ طنطا
کی فہرست میں اس نسخہ کے متعلق جو معلومات درج ہیں وہ باب الاول سے لے کر باب الرابع تک
جہاں پر یہ نسخہ ختم ہوتا ہے ایک ہی جیسی ہیں اس کے صفحات کی تعداد ۴۹ ہے سائز ۲۷×۱۵
ہے، یہ ایک ناقص نسخہ ہے نمبر خ ۵ھ، ۱۴۸ ہے۔

کچھ مصادر میں کتاب کا نام (ادب الحکام فی سلوک طرق الاحکام)[۱۹۲] تحریر کیا ہے جب کہ حاجی خلیفہ نے اس کتاب کا نام (معین الحکام علی غوامض الاحکام)[۱۹۳] تحریر کیا ہے۔ ایک دوسری جگہ اس کا نام (ادب القاضی) لکھا ہے ساتھ بیان کیا ہے کہ یہ دس ابواب پر مشتمل ہے[۱۹۴] یہ روایات قطعی طور پر نسخہ بغداد پر منطبق ہوتی ہیں جو کہ مکتبہ الاوقاف میں موجود ہے۔

۴۷۔ تبصرۃ الحکام فی اصول الاقضیہ ومناہج الحکام: ابن فرحون: برہان الدین ابراہیم بن علی بن محمد بن فرحون الیعمری مدنی مالکی قاضی (ت ۷۹۹/۱۳۹۶) ابن حجر عسقلانی نے اس کتاب کے متعلق یہ رائے ظاہر کی ہے کہ احکام کے متعلق مولف کی یہ ایک عمدہ کتاب ہے مگر انھوں نے اس کتاب کا نام نہیں بیان کیا۔[۱۹۵] بغدادی نے ایضاح المکنون میں اس کا مندرجہ بالا نام ہی درج کیا ہے۔ ہدیۃ العارفین میں لفظ "اصول" کی جگہ "احوال" درج ہے اس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں: پہلی مرتبہ ۱۳۰۱ھ میں بولاق پھر ۱۳۰۱ھ میں مطبع شرقیہ قاہرہ اور تیسری مرتبہ مطبع بہیہ قاہرہ کی جانب سے ۱۳۰۲ میں شائع ہوئی۔

ابن فرحون نے اس کتاب میں مالکی قاضی کی ذمہ داریوں کی نشاندہی کی ہے۔

کتاب میں شروع ہی سے تشابہ کی ابتداء ہو جاتی ہے۔ تسمیہ اور حمد کے بعد دونوں کتابیں حرف بہ حرف متشابہ ہو جاتی ہیں پھر مالک بن انس کے ایک قول کے ذریعہ کتاب "تبصرہ" سے استشہاد پیش کرتے ہیں کتاب "معین الحکام" سے مولف قدم سے قدم ملا کر چلتا ہے اور اس استشہاد کا ذکر نہیں کرتا پھر حرف بہ حرف تشابہ چلتا رہتا ہے یہاں تک کہ یہ بیان اس جگہ آپہنچتا ہے جہاں انھوں نے موضوع قضاء کو اور علوم سے ممتاز کیا ہے عبارت یہ ہے "حتی انہ یمتاز عن فقہ فروع المذھب لان علم القضاء یفتقر الی معرفۃ احکام تجری مجری المقدمات بین یدی العلم باحکام الوقائع الجزئیات. وغالب تلک المقدمات لم یجر لھا فی دواوین الفقہ ذکر ولا احاط بھا الفقیہ بہ خبراً وعلیھا مدار الاحکام والجاھل یخبط خبط عشواء فی الظلام" اس جگہ مولف ابوالاصبغ کے قول کا ذکر ان الفاظ میں کرتا ہے "قال ابوالاصبغ بن سہل لولا حضوری ....؟" اس قول کو ہم "معین الاحکام" میں نہیں پاتے، پھر اس کے بعد تشابہ شروع ہوتا ہے حتی کہ ہم اس قول تک پہونچتے ہیں "ولذالک

الف صحابنا رحمہم اللہ تعالیٰ کتب الوثائق وذکروا انہا اصول ھذا العلم لکن علی وجہ الاختصار والایجاز" بالکل یہی الفاظ "معین الحکام" میں بھی ملتے ہیں پھر "تبصرہ" سے قول نقل ہوتا ہے۔

میں کسی ایسی تالیف سے واقف نہیں جس میں اس کے غوامض ودقائق پر مولف نے اس کتاب کی طرح توجہ مبذول کی ہو۔

اس تالیف سے واقفیت فائدہ مند ہے۔ میں نے اختصار کی غرض سے اس کتاب کو بہت سے فقہی ابواب سے الگ کر رکھا ہے۔ صرف انہیں ابواب کا ذکر ہے جن کا چھوڑنا اس لئے مناسب نہ تھا کہ یہ ابواب کتاب سے متعلق تھے۔ یوں بھی اس کتاب کا مقصد اس علم کے قواعد کا ذکر اور ان چیزوں کا تفصیلی بیان ہے جن سے شرع میں سیاسی امور فیصل ہوتے تھے۔ باب ثانی میں قضاء کے قیام کی ترغیب دی گئی ہے۔ اس باب کی ابتدا ان الفاظ سے ہوتی ہے "اعلم ان اکثر المولفین من اصحابنا وغیرھم بالغوا۔

میں نے مطبع شرقیہ قاہرہ ۱۳۰۱ کے ایڈیشن کی طرف رجوع کیا ہے۔ کتاب دو اجزاء اور تین قسموں پر مشتمل ہے۔ الاول فی مقدمات ہذا العلم، الثانی فی انواع البینات مما ینزل منزلتہا وما یجری مجراہا۔ الثالث فی القضایا بالسیاسۃ الشرعیہ۔ ابن عرنوس کے توسط سے جب ہم "تبصرہ الحکام" کی طرف رجوع کرتے ہیں تو یہ بات واضح ہو جاتی ہے کہ طرابلسی کی کتاب "معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام" کا نام صحیح ہے یہ کتاب تقسیم وترتیب اور عناوین ومباحث کے لحاظ سے "تبصرہ" سے ملتی جلتی ہے حالانکہ معین الاحکام "تبصرہ" کا ہی ایک نسخہ ہے۔ البتہ مسلک ابوحنیفہ کے سلسلے میں اس میں کچھ حذف واضافہ کر دیا گیا ہے لیکن کتاب کا نام وہی ہے جو مذہب مالکی میں ہے۔

دونوں کتابوں کے درمیان تشابہ کے بعد کہا جا سکتا ہے کہ کتاب "تبصرہ" ایسے بہت سے امور پر حاوی ہے جن سے "معین الحکام" خالی ہے مثال کے طور پر حسبہ کے متعلق گفتگو۔ کتاب کے پہلے حصہ میں صرف قضاء ہی پر اکتفا کیا گیا ہے۔ ایک فصل قرائن کے ذریعہ چاروں فقہاء کے عمل کے بیان کے بارے میں ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں ایک فصل "آباد

مساجد کی جگہوں کی بیع اور نقض بیع پر مشتمل ہے۔ یہ واقفیت بھی فائدہ سے خالی نہیں کہ "تبصرۃ" کی قسم ثانی میں ستر فصلیں ہیں۔ جب کہ "معین الحکام" میں پچاس فصلیں ہیں۔ قسم ثالث میں فصل ثانی کے بعد قرافی کے منقولات میں جو اس طرح ہیں "قال القرافی فی الفرق بین نظر القاضی ولنظرہا الی الجرائم ویمتاز الی الجرائم ....." ایک اور فصل کی عبارت یہ ہے "وقال القرافی[۱۹۵] واعلم أن التوسعۃ علی الحکام فی الاحکام لبیاستہ لیس مخالفا للشرع بل تشہد لہ ادلۃ الخ" پھر دوسری اور تیسری فصل دونوں میں یکساں ہے مگر چوتھی، پانچویں، چھٹی، ساتویں، آٹھویں اور نویں "معین الحکام" میں موجود نہیں۔ آگے جنایات سے متعلق دسویں فصل میں دونوں کتابوں کا تشابہ ہو جاتا ہے۔

۷۴۔ الارتضار فی شروط القضاء: خصومی: اثیر الدین: محمد بن عمر بن محمد شافعی (۸۴۲/۱۴۳۹) یہ کتاب دراصل ایک ہزار اشعار پر مشتمل ایک قصیدہ سے عبارت ہے[۱۹۶]۔

۷۵۔ معین الحکام فیما یتردد بین الخصمین من الاحکام[۱۹۷]: طرابلسی علاء الدین علی بن خلیل حنفی قاضی (ت ۸۴۴ھ/ ۱۴۴۰) استنبول اور ازہر میں اس کے کئی مخطوطے محفوظ ہیں۔ ۱۳۰۰ھ میں بولاق سے اور ۱۳۱۰ھ مطبع میمنہ سے شائع ہوئی۔

مطبع میمنہ کا ایڈیشن ۲۲۵ صفحات پر مشتمل ہے اس کے حاشیہ پر ایک دوسری کتاب "لسان الحکام فی معرفۃ الاحکام" بھی چھپی ہے۔ اس کے مولف ابو الولید ابراہیم بن ابی الیمن محمد بن ابو الفضل ابن الشحنہ حنفی متوفی ۸۸۲ھ ہیں مذکورہ بالا کتاب تین حصوں پر مشتمل ہے۔ "تبصرۃ الحکام" سے اس کے تشابہ کی بحث گذر چکی ہے۔ قضا کا ذکر درج ذیل ابواب میں ہے۔

الاول: فی شروط القاضی" اس باب میں کئی فصلیں ہیں۔ الثانی: المقضی بہ واجتہاد القاضی فی القضاء: الثالث: المقضی لہ الرابع: المقضی فیہ ۱۲ الخامس: المقضی علیہ، السادس کیفیۃ القضاء:

کتاب کا دوسرا حصہ دلائل واحکام کے متعلقات پر مبنی ہے اور یہ ۵۱ ابواب پر مشتمل ہے پھر ایک دوسری فصل "فی ذکر الفراسۃ والمنع من الحکم بہا" کے عنوان سے مولف نے اضافہ کیا ہے۔ تیسرا حصہ سیاست شرعیہ سے متعلق ہے اور درج ذیل ابواب پر مشتمل ہے:

فی الدلالۃ علی مشروعیۃ ذلک فی الکتاب والسنۃ، فی احکام ہذا الباب، فی الدعاوی بالتہم والعدوان فی بیع الظالم مال نفسہ عند المصادرۃ، فی الجنایات، فی الجنایات علی العقل وہو الشرب، فی عقوبۃ السرقۃ، فی الزنا، فی کیفیۃ اقامۃ الحد، فی القذف، فیمن لہ المطالبۃ بالحد، فی قطاع الطرق، فی السرۃ، فی البغاۃ، فی الردۃ، فیمن سب اللہ والملائکۃ والانبیاء او اصحاب النبیؐ، فیمن سب اللہ والملائکۃ والانبیاء او اصحاب النبیؐ، فیمن سب ازواج النبیؐ او اصحابہ، عقوبۃ الساحر والخناق والزندیق فی عقوبۃ الحالف فصل فی العقوبۃ بالسجن ذکر حقیقۃ، ومن یحبس ومن لا یحبس، وفی تدر ما یحبس فیہ وفی معاملۃ القاضی مع المحبوس، فی مسائل الملازمۃ، فی بیان المشروع من الحبس، فی التضمین، فی الصناع التی لا تضمن ما اتی علی ایدیہم، فیما یضمنہ المستاجر وما لا یضمنہ، فی ضمان الراعی، فی ضمان القصار، فی ضمان الحجام والبزاغ، فی ضمان السائغ، فی ضمان الملاح، فی ضمان الاسکان، فی ضمان الخیاط والنساج، فی ضمان الحداد، فی ضمان الراکب والقائد والسائق وما اشبہہم، فی ضمان ما افسدت المواشی، فی الجنایۃ علی الدواب، فی ضمان ما یحدثہ الرجل فی الطریق، فی القضاء بنفی الضرر۔

حواشی

۱۱۶ ابن الندیم : ۲۱۸ ۱۱۷ قاضی عیاض : ترتیب المدارک: ۶۲ ما بعد۔
۱۱۸ البغدادی : ہدیۃ العارفین ۱: ۴، حاجی ۲ : ۱۲۵ ۱۱۹ حاجی ۱/۴۶
۱۲۰ ابن ندیم ۳۲۱ — ۳۲۳ ۱۲۱ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۶ : ۲۷۴ طہ مارجلیوث
۱۲۲ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۶ : ۴۹۴ ۱۲۳ البغدادی: ایضاح ۱ : ۲۶
۱۲۴ القرشی: الجواہر المضیۃ ۱ : ۵۷، حاجی ۱ : ۶۴ ۱۲۵ ابن ندیم ۲۸۹، ۲۹۰
۱۲۶ ن م ۳۰۶ ۱۲۷ المجمع العلمی العراقی کا مجلہ ملاحظہ ہو ج ۱۰ ص ۲۲۳
۱۲۸ یاقوت الحموی: معجم الادباء ۱ : ۳۱۵ ۱۲۹ الشیرازی: طبقات الفقہاء : ۹
۱۳۰ الخطیب البغدادی: تاریخ بغداد ۷ : ۲۶۹ ۱۳۱ الاسنوی: طبقات الشافعیۃ ۱: ۴۱

۱۳۳؎ حاجی: ۱: ۷۴ ۱۳۴؎ ن.م ۲: ۱۲۹۵ ۱۳۵؎ السبکی: طبقات الشافعیہ ۲:
۱۰۳ و الحسینیہ ۱۳۶؎ ابن خلکان: ۱: ۶۸ ۱۳۷؎ م.ن: ۱۰۴، ۱۰۵
۱۳۸؎ السبکی ۲: ۷۹ — ۹۹، السیوطی: حسن المحاضرۃ ۱: ۱۲۶، الاسنوی: طبقات
النحاۃ مخطوط فی دار الکتب المصریۃ: ورقۃ ۶۹ (ا) ۱۳۹؎ ضاع منی اسم المصدر
۱۴۰؎ التوحیدی: البصائر ۸۳، مولف ذہبی کے لئے ملاحظہ ہو العبر ۲ ۳۲۶۶، بدیعی محمد فہد
القاضی التنوخی وکتاب النشور ۱۱۸ ۱۴۱؎ المصنف: طبقات الشافعیہ: ۲۸ ۱۴۲؎ حاجی
۱: ۷۴ ۱۴۳؎ البغدادی ہدیۃ ۲: ۴۸ ۱۴۴؎ اغا بزرگ: الذریعۃ ۱۷/ ۱۴۰
۱۴۵؎ الاسنوی: طبقات الشافعیہ ۱: ۵۲۲ ۱۴۶؎ اغا بزرگ: الذریعہ ۱۷: ۱۴۰
۱۴۷؎ البغدادی: ایضاح ۲: ۵۲۸ ۱۴۸؎ البغدادی ہدیۃ ۱/ ۷۴ مولف ابن قطلوبغا
کے بارے میں ملاحظہ ہو، طبقات الحنیفہ: ۷ ۱۴۹؎ الماوردی اور اس کی کتاب الاحکام السلطانیہ
کے متعلق ملاحظہ ہو بیلش کی کتاب دراسات فی حضارۃ الاسلام، ص ۱۹۸، حازم طالب مشتاق
کی کتاب، الماوردی والاحکام السلطانیہ، نیز ڈاکٹر سعد زغلول، عبد الحمید کی کتاب الماوردی
بین القضا، والسیاسۃ ۱۵۰؎ السبکی: طبقات الشافعیۃ الکبریٰ ۶: ۱۰ ۱۵۱؎ حاجی ۱: ۸۴
۱۵۲؎ الاسنوی: طبقات الشافعیہ ۲: ۱۹۰ ۱۵۳؎ السبکی: طبقات الشافعیہ ۵: ۲۶۵
اور ملاحظہ ہو کحالہ: معجم المولفین ۹: ۳۰ ۱۵۴؎ السبکی ۳۶۹، ۱۵۵؎ ن.م ۳۶۶
۱۵۶؎ ن.م ۳۷۱ ۱۵۷؎ حاجی ۱: ۷۴۔ البغدادی ۲۰: ۸۴، کحالہ ۹: ۳۰
۱۵۸؎ یاقوت الحموی: معجم البلدان ۱: ۷۶۳ ۱۵۹؎ البغدادی: ایضاح ۲: ۲۷
۱۶۰؎ نشرۃ اخبار التراث الصادرۃ عن معہد المخطوطات بجامعۃ الدول العربیہ العدد ۹ سنہ ۱۹۷۶
۱۶۱؎ ن.م ۱۶۲؎ کحالہ: معجم المولفین ۱۱: ۱۲۴ ۱۶۳؎ النباہی: تاریخ قضاۃ الاندلس ۱۵۹
۱۶۴؎ القاضی عیاض: ترتیب المدارک وتقریب المسالک ۳: ۶۲ ۱۶۵؎ حاجی ۲: ۹۶۰
۱۶۶؎ حاجی ۱/ ۵۱ البغدادی: ایضاح: ۱: ۵۱، البغدادی ہدیۃ ۱/ ۸۵ ، کحالہ: معجم المولفین
۷: ۲۷۹۔ ۱۶۷؎ الاسنوی: طبقات الشافعیہ ۱: ۵۷۰ ۱۶۸؎ البغدادی: ایضاح: ۵۹۲
۱۶۹؎ القاضی عیاض: ترتیب المدارک ۱: ۲۵ ۱۷۰؎ الاسنوی: طبقات الشافعیہ ۱: ۵۱۲

صفحہ ۱۰۳ ۔ ۱۷۰ حاجی ا : ۷۸ ۱۷۱ البغدادی : ہدیۃ ۱/ ۵۰۳ ۱۷۲ ن . م ۹ ۵۷ ۱۷۳ حاجی ۲ : ۱۶۸۸ ۱۷۴ الخزرجی : العقود اللؤلؤیۃ فی تاریخ الدولۃ الرسولیۃ ا : ۵۲ ۱۷۶ البغدادی : ایضاح ۱/ ۶۱ ۱۷۷ حاجی ۲ : ۱۸۱۶ ۱۷۸ حاجی ا : ۷۸ البغدادی : ہدیہ ا : ۱۱ ملاخطہ ہو عباس عزاوی کی التعریف بالمورخین : ۶۱ ۱۷۹ اصل میں انھوں نے اس حاشیہ کی طرف رجوع کیا ہے ۔ ۱۸۰ الصفدی : الوافی ۲ : ۱۸۲ ، حاجی : ۴۲۲ ۱۸۱ حاجی : ۶۱۲ ملاحظہ ہو البغدادی : ہدیۃ ۲ : ۱۲۵ ۱۸۲ ابن قطلوبغا : طبقات الحنفیۃ ۶۶ ۱۸۳ حاجی ا : ۵۰۴ ۱۸۴ البغدادی : ہدیہ ا : ۹۹ ۱۸۵ ن . م ۲ : ۱۰۲ ۱۸۶ ملاحظہ ہو اسی کتبہ کی فہرست ۱۸۷ البغدادی ایضاح ا : ۸۴ ۱۸۸ کحالۃ کی معجم المولفین ۶ : ۹۰ میں ان کے حالات ملاحظ کریں ۔ ۱۸۹ التمیمی : الطبقات السنیۃ فی تراجم الحنفیۃ ج ا ص ۲۲۸ حاجی ا : ۱۲۷ ۱۹۰ الدمشقی : ذیل تذکرۃ الحفاظ : ۵۴ ۱۹۱ م . س ۳۹۴ ۱۹۲ البغدادی ایضاح ا : ۵۰ ، الزرکلی : الاعلام ۵ : ۲۷۹ ، کحالۃ معجم المولفین ۸ : ۲۸ ۱۹۳ حاجی ۲ : ۱۷۷۵ ۱۹۴ حاجی ا : ۷۴ ۱۹۵ ابن حجر عسقلانی : الدرر الکامنۃ ا : ۹۴ ۱۹۶ ابن عرنوس : تاریخ القضاء فی الاسلام : ۲۲ ۱۹۷ راجح بات یہی ہے کہ یہ الاحکام فی تمییز الفتاوی عن الاحکام کے مولف شہاب الدین ابو العباس احمد بن ادریس ہیں ۔ ۱۹۸ البغدادی ایضاح ا : ۵۶ ۱۹۹ حاجی ۱/ ۵۴۷ میں اس کے بارے میں ملاحظہ کریں ۔

تعارف وتبصرہ

قرآن اور دعا

محمد ثناء اللہ عمری، ایم۔ اے
ادارہ تحقیقات اسلامی، جامعہ دار السلام۔ عمر آباد
صفحات ۲۲۶۔ قیمت ۱۲ روپئے

'ادارہ تحقیقات اسلامی، جامعہ دار السلام عمر آباد کی یہ پہلی کتاب ہے جو صاف ستھری اور اچھی کتابت وطباعت کے ساتھ منظر عام پر آئی ہے۔ یہ کتاب کل پچیس مضامین پر مشتمل ہے۔ جامعہ کے نامور بزرگ استاد مولانا سید عبدالکبیر مدظلہ نے اپنے مقدمہ میں اس کتاب پر تبصرہ کرتے ہوئے کہا ہے جو کسی مصنف کی حوصلہ افزائی کے لئے بہت کافی ہے:

"یہ کتاب قرآنی دعاؤں کا نرا انتخاب، یا مجموعہ ہی نہیں ہے بلکہ قرآن پاک کی روشنی میں دعا اور اس کے متعلقات کا ایک مطالعہ ہے جو خاص محنت اور لگن سے کیا گیا ہے"۔ مزید فرماتے ہیں:

"اس طرح کتاب اللہ کا باب دعا ایک مستقل کتاب کی شکل میں سامنے آیا ہے۔ مواد کی تقسیم، ابواب کی ترتیب اور آیات کا اندراج بڑی حد تک قدرتی اور منطقی ہے۔ میری رائے ہے کہ یہ کتاب قرآن کی روشنی میں دعا کی اہمیت وضرورت اور اس کے مرتبہ ومقام کو سمجھنے اور سمجھانے کی ایک مفید کوشش ہے"۔

کتاب پر ایک سرسری نظر ڈالنے ہی سے اندازہ ہوتا ہے کہ مصنف کے اندر تصنیف و تالیف کی فطری صلاحیت ہے، اور وہ مستقبل میں ان شاء اللہ بہتر علمی خدمت انجام دے سکتے ہیں۔ البتہ کچھ باتیں کھٹکتی ہیں جن کا آئندہ لحاظ رکھنا مفید ہوگا۔ پوری کتاب میں مختلف مسائل پر بحث کا انداز کافی ہلکا نظر آتا ہے۔ حوالوں کا بالکل اہتمام نہیں کیا گیا ہے جس سے کتاب کا وزن کم ہوگیا ہے۔ کتاب ایک تحقیقی ادارے کی طرف سے منظر عام پر آئی ہے تو اس کی کچھ نہ کچھ رعایت ملحوظ

رکھنی ضروری تھی۔ صفحہ ۵، ۷، ۱۰، ۱۴، ۱۵ اور ۱۵۵ پر حدیثوں کے اجمالی حوالے تک نہیں ہیں۔ صفحہ ۱ پر ابن قیمؒ کے حوالے سے ایک بات کہی گئی ہے اور ماخذ کا ذکر نہیں ہے۔ صفحہ ۱۴ پر 'مفسرین کرام' کی بات بلا حوالہ کہی گئی ہے۔ صفحہ ۷ پر دعا کی اہمیت کے سلسلے میں 'ڈیل کارنیگی' کا ایک شعر نقل کیا گیا ہے۔ استدلال میں کوئی قباحت نہ ہونے کی صورت میں بھی یہ چیز کتاب کے مزاج سے غیر ہم آہنگ ہے۔ اشعار کا استعمال کثرت سے کیا گیا ہے۔ جو اکثر و بیشتر غیر ضروری سا محسوس ہوتا ہے، اور کہیں کہیں تو بالکل بے جوڑ ہو گیا ہے۔ مثال کے طور پر ص ۹۶ پر نماز کی اہمیت کے سلسلے میں اس کے تسلسل کو بیان کرنے کے بعد کہ کس طرح حضرت ابراہیمؑ سے لے کر پیغمبر آخر الزماں صلی اللہ علیہ وسلم تک یہ چیز ہر نبی کی دعوت میں بلا استثناء موجود رہی ہے۔ حضرت ابراہیمؑ کے اس مبارک آغاز کی تکمیل احزاب ۳۴ کے حوالے سے نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ ہوئی۔ اس پس منظر میں متنبی کا یہ شعر کس قدر بے جوڑ بلکہ عظمت صلاۃ کے منافی ہے۔

وما الدھر الا من رواۃ قصائدی　　اذا قلت شعرا اصبح الدھر منشدا

سنجیدہ موضوعات میں یوں بھی اشعار کے زیادہ استعمال سے اجتناب بہتر ہے۔
سب سے زیادہ الجھن وہ معاملہ اسرائیلی روایات کا ہے جسے بلا تحقیق و تنقید قبول کر لیا گیا ہے۔ صفحہ ۱۳۶، 'عزیز مصر جنسی اعتبار سے ناقص تھا' یہ خالص اسرائیلی روایت ہے۔ شاید اسی کے اثر سے 'عفت و عصمت کی دعا' کا یہ پورا بیان صفحہ ۱۳۶ تا ۱۳۹۔ ثقاہت کے منافی معلوم ہوتا ہے۔ جسے امید ہے اگلے ایڈیشن میں تبدیل کر دیا جائے گا۔ 'دوسری طرف امرأۃ عزیز کا جوبن پھٹا پڑتا تھا، عشق و بدمستی کے بلاوے اسی جوبن کی طرف سے تھے، وہاں تو غارت گر ان متاع عصمت کی ایک پوری پلٹن موجود تھی۔ کھسیانی ہو کر اس کی بیوی نے تہمت یوسف کے کندھے پر رکھ دی' وغیرہ۔ اس طرح کا انداز بیان ایک پیغمبر کے تذکرہ کے ذیل میں کسی صورت موزوں نہیں۔ قرآن نے ان واقعات کو جو اجمال کے پردے میں رکھا ہے تو یقیناً اس کی بھی کوئی مصلحت ہے۔ اسی طرح صفحہ ۱۲۵ پر سورہ طٰہٰ کی آیات ۲۵-۳۰ کی تشریح کے ذیل میں اس اسرائیلی روایت کو بلا تکلف قبول کر لیا گیا ہے جس میں حضرت موسیٰؑ کی لکنت کی وجہ بیان کی گئی ہے۔ افسوس ہے کہ یہ سرد پا واقعہ حافظ ابن کثیر کے یہاں جگہ پا گیا ہے۔ (تفسیر ابن کثیر: ۲/۱۳۶، ۱۴۷) اور متعلقہ آیت کی انھوں نے انتہائی کمزور

تاویل پیش کی ہے۔ جو متعدد پہلوؤں سے ناقابلِ توجہ ہے۔ حضرت موسیٰؑ کی لکنت کا اجمالی ذکر تو بائبل کتاب خروج میں ہے۔ اس کی تفصیل تک مرچ لگا کر تلمود میں بیان ہوئی ہے (تفہیم القرآن: ۹۲/۳) ۔ اس مقام پر اگر مصنف 'تفہیم القرآن' اور 'تدبر قرآن' کے متعلقہ حصے پر ایک نظر ڈال لیتے تو بات واضح ہو جاتی۔ جن میں انتہائی محکم دلائل سے مذکورہ واقعہ کی غلطی واضح کی گئی ہے۔ صفحہ ۲۸ پر 'اصر' کا ترجمہ 'بندھنوں اور گرفتاریوں کا بوجھ' کیا گیا ہے جو ظاہر ہے صحیح نہیں ہے۔

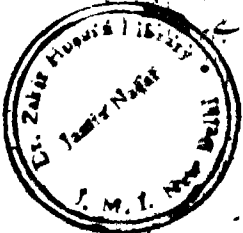
بہر حال ان فروگذاشتوں سے قطع نظر کتاب مفید ہے۔ اور ہم مستقبل میں مصنف سے اچھی توقعات وابستہ کرتے ہیں۔

(سلطان احمد اصلاحی)

اعلان تحقیقات اسلامی کا دوسرا شمارہ۔ اپریل۔ جون ۸۲ء ادارہ کو مطلوب ہے جو حضرات یہ شمارہ ادارہ کو ارسال فرمائیں گے ادارہ اس کے بدلے تازہ شمارہ یا اس کی قیمت مبلغ پانچ روپیہ بھجوا دے گا۔

R. No. 38933/81
QTLY. TAHQEEQAT-E-ISLAMI ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ کے سامنے تصنیف و تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جا رہا ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱۔ علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲۔ سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳۔ قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴۔ اردو، انگریزی، عربی اور قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵۔ دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶۔ اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷۔ اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکنے

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں، جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ بڑے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے بیرونی ملکوں سے -/500 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے -/200 ڈالر یا اس کے مساوی رقم

*** معاونین سالانہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے -/50 ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں تھوڑا بہت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا شکر گزار ہوگا۔ اللہ انھیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور روڈ، علی گڑھ 202001

صرف تاج آفسیٹ پرنٹرز / بی آرٹ پریس دہلی میں چھپا

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ

۲۰۲۰۰۱

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اپریل ـــــــــ جون ۱۹۸۴ء

مُدیر

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی، دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ ۲

جمادی الثانی ۔ شعبان ۱۴۰۴ھ

اپریل ۔ جون ۱۹۸۴ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۰ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپئے
دیگر ممالک سے	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپواکر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

حرف آغاز

تحقیق وتنقید

بحث ونظر

ترجمہ وتلخیص

تعارف وتبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ جناب ظفر الاسلام صاحب

شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۳۔ جناب عبید اللہ فہد فلاحی

جامعۃ الفلاح بلریا گنج کے فارغ۔ کئی جدید عربی تصنیفات کا اردو میں ترجمہ کر چکے ہیں برصغیر کی اسلامی تاریخ پر تازہ کتاب زیر طبع ہے۔

۴۔ جناب سلطان احمد اصلاحی

رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۵۔ ڈاکٹر محمد ذکی

شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی۔ علی گڑھ

۶۔ عبد اللطیف طباوی

اسلامیات کے موضوع پر بلند پایہ عرب مصنف۔ اسلام اور مستشرقین کے موضوع سے آپ کو گہرا شغف تھا۔ آپ کی تصنیف ISLAMIC AND ORIENTAL STUDIES علمی حلقوں میں بہت مقبول ہوئی۔ مسلم ورلڈ اور دیگر جریدوں میں آپ کے مقالے شائع ہوئے۔

۷۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت اپنے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

انکارِ خدا کے نتائج

سید جلال الدین عمری

قدیم زمانہ میں انسان نے خدا کے انکار کی تو ہمت نہیں کی البتہ اس کی صفات کو سمجھنے میں غلطی کی۔ کبھی خدا کی خدائی کو بانٹ دیا اور ایک خدا کے بہت سے خدا بنا ڈالے، کبھی خدا کی مخلوقات کو خدا کا مقام دے دیا اور کبھی خدا کو اس کی مخلوقات کی طرح بے بس و مجبور سمجھ بیٹھا، کبھی خدا کو اپنی ذات پر قیاس کیا اور وہ ساری کمزوریاں اس کی طرف منسوب کر دیں جو خود اس کے اندر پائی جاتی ہیں، کبھی اس کی رحمت سے مایوس رہا اور کبھی اس کے غضب سے بے خوف ہو گیا، خدا کے بارے میں اس طرح کے غلط تصورات کی وجہ سے خدا سے اس کا صحیح تعلق قائم نہ ہو سکا اور وہ خدا کو ماننے کے باوجود اس سے دور ہی رہا۔

خدا کے بارے میں یہ تصورات اس قدر غیر علمی اور نامعقول ہیں کہ وہ کائنات کے علمی اور سائنٹفک مطالعہ کا ہرگز ساتھ نہیں دے سکتے۔ موجودہ دور میں اس کا زبردست ردِّ عمل ہوا۔ اس نے ان غلط تصورات کی اصلاح نہیں کی بلکہ خدا ہی کا انکار کر دیا۔ اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ اس نے انکارِ خدا کی کوئی تجویز پاس کی اور اس کا متفقہ اعلان کیا بلکہ اس نے اس کائنات کی جو توجیہ کی وہ خدا کے تصوّر سے خالی ہے۔ اس نے کہا اس کائنات کا نہ کوئی خالق ہے نہ مالک، یہ محض مادہ کا ظہور ہے۔ مادہ ہی اس کا خالق ہے، مادہ ہی نے اتفاق سے ایک نامعلوم عرصہ میں مختلف سیاروں اور ستاروں کی شکل اختیار کر لی۔ اسی میں ہمارا نظامِ شمسی بھی داخل ہے۔ یہاں پائی جانے والی ساری جاندار اور بے جان چیزیں اور خود انسان کا وجود بھی اسی اتفاق کا کرشمہ ہے۔ اس زمین و آسمان میں کہیں خدا کا

وجود ہے اور نہ اسے ماننے کی فی الواقع کوئی ضرورت ہے کائنات کی یہ توجیہ آج کے دور کی علمی اور سائنٹفک توجیہ مان لی گئی۔

یہ بالکل نامعقول بات ہے کہ اندھے بہرے مادہ کے عمل کو اور وہ بھی اتفاقی عمل کو، اس وسیع و عریض اور مربوط و منظم کائنات کا خالق تسلیم کرلیا جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ اس کائنات کو ایک خدا نے پیدا کیا ہے اور وہی اسے چلا رہا ہے۔ لیکن موجودہ دور اسے "غیر مادی توجیہ" سمجھتا ہے اور وہ اس "مادی کائنات" کی کوئی "غیر مادی توجیہ" قبول کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔

ایک حقیقت کا انکار کیا گیا

آدمی جب کسی حقیقت کا انکار کرکے کوئی اقدام کرتا ہے تو اسے نقصان اٹھانا پڑتا ہے۔ یہ حقیقت جتنی بڑی ہوگی اتنا ہی بڑا نقصان بھی ہوگا، اگر راستہ میں کوئی پتھر پڑا ہو اور آپ اسے تسلیم کیے بغیر آگے بڑھیں تو چوٹ کھا سکتے ہیں۔ لیکن اگر کسی مصروف سڑک پر یہ سمجھ کر آپ سرپٹ دوڑنے لگیں کہ یہاں کوئی ٹریفک نہیں ہے تو آپ کی ہلاکت یقینی ہے۔ خدا کا وجود اس کائنات کی سب سے بڑی حقیقت ہے۔ اسے مانے بغیر انسان اس کائنات سے صحیح تعلق قائم نہیں کرسکتا۔ وہ جو بھی قدم اٹھائے گا سراسر تباہی کی طرف جائے گا۔ چنانچہ موجودہ دور کو خدا کے انکار کے بعد بڑے گھناؤنے نتائج سے دوچار ہونا پڑا ہے۔ ان میں سے صرف بعض نتائج کی طرف یہاں ہم اشارہ کریں گے۔

انسان کو حیوان بنا دیا گیا

اگر بے جان مادہ سے یہ کائنات پیدا ہوئی تو یہاں زندگی کہاں سے آئی اور حیوانات اور سب سے بڑھ کر انسان کا وجود کیسے ہوا؟ اس کا جواب یہ دیا گیا کہ یہاں زندگی کا آغاز واحد الخلیہ حیوانات سے ہوا۔ ان میں خود بخود زندگی کے بالکل ابتدائی آثار نمایاں ہوئے، پھر ان کی نسلوں میں آہستہ آہستہ جسمانی تبدیلیاں ہوتی رہیں، یہ تبدیلیاں جب ایک خاص حد کو پہنچ جاتیں تو نئی نئی انواع حیوانات وجود میں آجاتیں۔ ان میں سے جو انواع خود کو ماحول سے ہم آہنگ کرسکیں

ان کا سلسلہ جاری رہا اور باقی ختم ہوتی چلی گئیں۔ اسی عمل سے انسان کا بھی وجود ہوا۔ وہ سلسلہ حیوانات ہی کی ایک کڑی ہے جو مختلف مراحل طے کرتے ہوئے ایک خاص شکل اختیار کر گئی ہے۔

یہ نظریہ ارتقاء ہے جسے انیسویں صدی کے وسط میں ڈاروِن نے پیش کیا۔ اسے بعض دوسرے ہم خیال سائنس دانوں نے آگے بڑھایا، اس کے مختلف گوشے واضح کیے، اس کی تفصیلات مرتب کیں، بعض لوگوں نے اس سے جزوی اختلاف کیا لیکن اصولی طور پر اس سے متفق رہے۔ بعض نے اس پر سخت تنقید کی اور اس کی کمزوریاں واضح کیں۔ یہ تنقید علمی اور فلسفیانہ بھی تھی اور خالص سائنسی اور حیاتیاتی نقطۂ نظر سے بھی تھی۔ چنانچہ اس کی حیثیت اب تک محض ایک نظریہ کی ہے کسی ثابت شدہ حقیقت کی نہیں ہے لیکن اس کے باوجود مغرب نے اسے خیالات و افکار اور سیاسی نظام کے سارے اختلافات کے باوجود آگے بڑھ کر اس طرح قبول کیا جیسے اس میں کوئی نقص نہیں ہے یا کم از کم علمی سطح پر اس کا کوئی بدل نہیں ہے۔ تعلیم گاہوں میں اسی کا درس دیا جانے لگا، سائنسی تجربات اور اثری اکتشافات سے یہی ثابت کیا گیا اور مختلف طریقوں سے یہ بات ذہن نشین کرائی گئی کہ انسان کوئی برتر مخلوق نہیں ہے بلکہ محض حیوان کی ایک ترقی یافتہ شکل ہے۔ انسان کو حیوان ثابت کرنے کی یہ پہلی اور منظم کوشش تھی۔

انسان حیوان کی حیثیت سے سوچنے لگا

اس کا سب سے بڑا اثر یہ مرتب ہوا کہ انسان اپنے بارے میں ایک حیوان کی حیثیت سے سوچنے لگا۔ حیوان صرف طبعی تقاضے رکھتا ہے اور ہر ممکن طریقہ سے ان کی تکمیل کی کوشش کرتا ہے اس کے سامنے صرف وقتی لذت ہوتی ہے اور فوری خطرات کے سوا کوئی دوسرا خطرہ اسے نہیں ہوتا اس کے پیش نظر کچھ غیر مادی یا روحانی مقاصد نہیں ہوتے۔ اس کا کوئی ایسا اخلاقی نصب العین نہیں ہوتا جس کے لیے وہ مادی ضرورتوں اور آسائشوں کو قربان کر سکے۔ وہ اپنے اعمال میں غلط اور صحیح کی تمیز اور کسی برتر ہستی کے سامنے جوابدہی

کے احساس سے خالی ہوتا ہے۔ ٹھیک اسی طرح حیوانی ضروریات ہی انسان کی اصل ضرورت اور حیوانی تقاضے ہی انسان کے اصل تقاضے قرار پائے اس کے لیے کسی ایسے تقاضے کو ماننا مشکل ہوگیا جو حیوان میں نہ پایا جاتا ہو۔ اس نے اخلاقی پابندیوں کو قبول کرنے سے انکار کردیا اور اپنے اعمال میں خدا کے سامنے جواب دہی کے احساس سے اس کا ذہن خالی ہوگیا۔ اس نے سوچا اس سے ان باتوں کا مطالبہ غلط ہے جن کا مطالبہ کسی حیوان سے کبھی نہیں کیا جاتا۔ جب وہ حیوان ہے تو اس کی فطرت حیوانی ہوگی اور اس سے حیوانی خصوصیات ہی کا ظہور ہوگا۔ ذہن وفکر کا یہ انقلاب بڑا انقلاب تھا اور انسان ایک ہی جست میں پستی کی آخری حد کو پہنچ گیا۔

معاشی تقاضے اصل قرار پائے

حیوان کو زندہ رہنے کے لیے غذا کی اور اپنی نسل کو باقی رکھنے کے۔ لیے جنسی خواہش کی تکمیل کی ضرورت ہوتی ہے۔ ان دو ضرورتوں کے پورا ہونے کے بعد وہ آسودہ ہوجاتا ہے اور اسے کسی دوسری چیز کی ضرورت باقی نہیں رہتی۔ انسان کے لیے بھی ان ہی دو ضرورتوں کو سب سے زیادہ اہمیت دی گئی۔ بلکہ یہی اس کی حقیقی اور بنیادی ضرورتیں قرار پائیں۔ اس کے لیے نئے نئے فلسفے وجود میں آئے اور اس کی حکمت اور معقولیت سمجھائی جانے لگی۔

اس میں شک نہیں غذا کی بڑی اہمیت ہے اور انسان صرف غذا ہی کا نہیں لباس مکان اور دیگر معاشی ضروریات کا بھی محتاج ہے۔ ان سے وہ بے نیاز نہیں ہوسکتا لیکن دورِ جدید نے اسی کو سب کچھ سمجھ لیا۔ کارل مارکس کے نزدیک معاش ہی انسان کا اصل مسئلہ ہے۔ اسی کی بنیاد پر فلسفہ، اخلاق، تہذیب وتمدن اور مذہب وجود میں آتے ہیں۔ اسی کے گرد انسانی تعلقات گھومتے ہیں اور سیاسی نظام قائم ہوتا ہے۔ اس نے کہا معاش ہی سیاسی انقلابات کا سبب بنتی ہے۔ جب وسائلِ حیات پر کچھ لوگوں کا قبضہ ہوجاتا ہے اور کچھ لوگ اس سے محروم ہوجاتے ہیں تو ان کے درمیان کشمکش شروع ہوجاتی

ہے۔ اور بالآخر جو محروم ہوتے ہیں، برسرِ اقتدار طبقہ سے وسائلِ حیات چھین لیتے ہیں اور خود اقتدار کے مالک بن بیٹھتے ہیں۔ ایک عرصہ کے بعد پھر سوسائٹی دو طبقوں میں بٹ جاتی ہے اور ایک نئی کشمکش شروع ہو جاتی ہے جس کے نتیجہ میں لازمی طور پر ایک اور انقلاب برپا ہوتا ہے اور وسائلِ حیات دوبارہ محروم طبقہ کے ہاتھ میں چلے جاتے ہیں۔ پوری تاریخ اس کے نزدیک ان ہی معاشی انقلابات کا نام ہے۔ اس وجہ سے اس نے ساری خرابیوں کی جڑ انفرادی ملکیت کو قرار دیا اور اس کا حل یہ بتایا کہ وسائلِ حیات افراد سے چھین کر قومی ملکیت میں دے دیے جائیں۔ اسی تصور کے تحت کمیونسٹ ممالک میں انقلاب آیا۔ مارکس کا پورا فلسفہ ہی معاش کے گرد گھومتا ہے اس لیے اس کے زیرِ اثر جن ممالک میں انقلاب آیا اگر ان کا مطمحِ نظر صرف روٹی، کپڑا اور مکان ہو تو تعجب ہرگز نہیں ہے اس لیے کہ اس سے آگے وہ سوچ ہی نہیں سکتے۔ لیکن جن ممالک نے اس فلسفہ کو تسلیم نہیں کیا وہ بھی صرف اسی کے لیے جی رہے ہیں۔ کوئی اور مقصدِ حیات ان کے سامنے بھی نہیں ہے۔ انفرادی ملکیت اور اجتماعی ملکیت کی بحث کے باوجود دونوں کی منزل ایک ہے۔ دونوں بنیادی ضروریات سے اپنے سفر کا آغاز کرتے ہیں اور تعیشات کی طلب میں گم ہو جاتے ہیں۔

جنسی بھوک بڑھا دی گئی

حیوانی زندگی کا دوسرا اہم تقاضا جنسی تسکین ہے۔ یہ ایک فطری جذبہ ہے، اس کی تسکین ہونی چاہیے قدرت نے بعض مصالح کے تحت اس میں بڑی لذت رکھی ہے۔ اس میں بے اعتدالی فرد اور جماعت دونوں کے لیے تباہ کن ہے۔ لیکن موجودہ دور اپنے اعصاب پر جنسی جذبہ کو اس طرح مسلط کر چکا ہے کہ اس کے بہترین جذبات اس کے مقابلہ میں دب گئے ہیں وہ حدِ ضرورت کے اندر اس کی تکمیل کو کافی نہیں سمجھتا۔ اور اس کے عواقب و نتائج سے بے پرواہ ہو کر دیوانہ وار اس کے پیچھے دوڑ رہا ہے فرائڈ نے تو یہاں تک کہہ دیا کہ پیدائش سے لے کر موت تک انسان کے ذہن و دماغ پر یہی تصور چھایا رہتا ہے۔ اسی کی حکومت خواب اور بیداری ہر حالت میں ہوتی ہے۔ بعض اوقات یہ جذبہ شعور کی سطح پر نظر نہیں آتا لیکن

تحت الشعور میں ضرور موجود ہوتا ہے۔ فرائڈ کے نزدیک ان تعلقات میں بھی جن میں جنس کے تصور کو انسان گناہ سمجھتا ہے اسی جذبہ کی کارفرمائی ہوتی ہے۔ ماں اور بچہ اور بھائی اور بہن کے تعلقات بھی اس سے پاک نہیں ہوتے۔ اس تصور کو مغرب نے اس طرح اپنایا کہ اس کی تہذیب اور معاشرت اس کے گرد گھومنے لگی، آرٹ اور کلچر اس کے ترجمان بن گئے، رقص و موسیقی، کھیل کود، تصویر کشی اور مورت سازی ہر چیز سے اس کا اظہار ہونے لگا۔ جنسی جذبات کو بھڑکانے کا ہر طرف سامان فراہم کیا گیا اور ان جذبات کی تسکین کے لیے نت نئی تدبیریں کی جانے لگیں۔ جو کام پردے کے پیچھے اور بند کمروں میں ہوتا تھا وہ بازاروں، سڑکوں، پارکوں اور تفریح گاہوں میں انجام پانے لگا۔ اس وقت انسان جنسی خواہش پر کسی قسم کی بندش گوارا کرنے کے لیے تیار نہیں ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ وہ جتنی بڑھ سکتی ہے بڑھے اور اس کی تکمیل کی راہ میں کوئی رکاوٹ باقی نہ رہے۔

دولت کی پرستش ہونے لگی

مادی ضروریات کی کوئی حد نہیں ہے۔ ان کو کم نہ کیا جائے تو وہ بڑھتی ہی چلی جاتی ہیں۔ اس وقت انسان انھیں کسی قیمت پر کم کرنا بھی نہیں چاہ رہا ہے۔ وہ سوچ سوچ کر اور بہ تکلف نئی نئی ضرورتیں پیدا کر رہا ہے اور ان کو پورا کرنے کے لیے سرگرداں بھی ہے۔ اس کے لیے وہ شب و روز دولت کے حصول کی فکر میں ہے۔ اس کی ساری توانائی اسی پر صرف ہو رہی ہے۔ وہ دولت کمانے کی ایک مشین بن کر رہ گیا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ زیادہ سے زیادہ دولت پیدا کرے اور بڑھی ہوئی ضروریات پوری کرتا رہے۔ آج کے دور کو مسابقت کا دور کہا جاتا ہے۔ یہ مسابقت صرف دولت کے لیے ہے، کسی اور میدان میں نہیں ہے۔ ہر شخص دولت میں ایک دوسرے سے آگے بڑھ جانا چاہتا ہے۔ آج دنیا کی ساری ہما ہمی اور رونق اسی کے لیے نظر آتی ہے۔ دولت سے اونچی کسی قدر کا تصور بھی اس کے لیے دشوار ہو رہا ہے۔ دولت کی پرستش پہلے بھی ہوتی تھی لیکن آج دنیا نے جس یکسوئی، خلوص اور محبت کے ساتھ اس کے سامنے اپنی جبین نیاز ٹیک دی ہے اس کی مثال شاید کہیں اور کسی دور میں نہیں مل سکے گی۔

انسان سکون سے محروم ہوا

اس کے نتیجہ میں بلاشبہ دولت و ثروت کی فراوانی ہے۔ مادی ضروریات بہتر طریقہ سے پوری ہو رہی ہیں۔ وہ اسباب حیات جو آج سے پہلے معدودے چند افراد کو نصیب تھے انسانوں کی بڑی تعداد کو حاصل ہیں۔ عام انسان کے دست رس اور استعمال میں وہ چیزیں بھی آنے لگی ہیں جنھیں وہ رشک و حسرت سے صرف دیکھا کرتا تھا۔ اس سے بظاہر اس کی پریشانیاں دور ہو جانی چاہیئے تھیں، اسے سکون اور چین ملنا چاہیے تھا اور اسے پورے اطمینان کے ساتھ زندگی بسر کرنی چاہیے تھی۔ لیکن وہ پہلے سے زیادہ سکون اور اطمینان سے محروم ہے۔ وہ اس بھری دنیا میں خالی ہاتھ محسوس کر رہا ہے۔ وہ اپنا غم غلط کرنے کے لیے کبھی منشیات کا سہارا لیتا ہے، کبھی ہپی بن جاتا ہے، کبھی خودکشی کر بیٹھتا ہے۔ اور کبھی حالات کے رحم و کرم پر اپنے آپ کو چھوڑ دیتا ہے اور سخت سے سخت نتائج بھگتنے کے لیے تیار ہو جاتا ہے۔

اخلاق کا زوال ہوا

زندگی کے حیوانی تصور نے اخلاقی قدروں کو سخت نقصان پہونچایا ہے۔ انسان کے اندر جنسی خواہش، شکم پروری، خود غرضی، مفاد پرستی، حرص و لالچ، جھوٹ، مکر و فریب، مخفیانہ حملہ اور انتقام جیسی حیوانی خصوصیات ابھر آئیں اور وہ ایثار و محبت، ہمدردی و غم خواری، صداقت و دیانت، عفو و درگزر اور عفت و عصمت جیسی اعلیٰ اخلاقی صفات سے محروم ہو گیا۔ آج پوری دنیا اس کے نتائج سے گھبرا رہی ہے۔ لیکن جب تک انسان کے بارے میں اس سے بہتر تصور نہ ہو بہتر اور برتر اخلاقیات کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ یہ اس حیوانی تصور کے لازمی ثمرات ہیں جو مغرب نے دل و دماغ میں بٹھا دیا ہے۔

اسلام کا تصور حیات

اس مادہ پرستی اور اخلاقی گراوٹ سے اسلام نجات دلاتا ہے۔ اس کے نزدیک

یہ کائنات بے خدا کے نہیں ہے۔ اس کا بلا شرکت غیرے ایک خالق و مالک اور حاکم مطلق ہے۔ انسان اس کا بندہ اور مخلوق ہے۔ وہ کیڑوں مکوڑوں اور جانوروں کی طرح کوئی حقیر مخلوق نہیں ہے بلکہ ایک برتر اور اعلیٰ مخلوق ہے۔ وہ یہاں آزاد اور خود مختار نہیں ہے بلکہ اسے اپنے خالق و مالک کی مرضی کے مطابق زندگی بسر کرنی ہے۔ اس نے اپنے رسولوں کے ذریعہ اپنی مرضی سے آگاہ کر دیا ہے اور یہ بتا دیا ہے کہ اس کے لیے صحیح طریقہ حیات کیا ہے اور غلط طریقہ حیات کیا؟ یہ طریقہ نہ تو رہبانیت کا ہے اور نہ بے قید حیوانی زندگی کا۔ اس نے انسان کے لیے حلال و حرام اور جائز و ناجائز کے حدود متعین کر دیے ہیں۔ ان حدود کے اندر وہ اپنی ضروریات اور خواہشات پوری کر سکتا ہے۔ ان ضروریات کے پورا کرنے میں اگر وہ ان حدود سے تجاوز کرے تو اس کی سزا اسے اس دنیا میں بھی اٹھانی پڑے گی اور اس کے بعد آنے والی زندگی میں بھی اسے خدا کے سامنے جواب دینا ہوگا۔

اس کائنات کی صحیح حیثیت متعین کرنے اور اس سے صحیح تعلق قائم کرنے کے لیے ایک ایسے نظریہ کی ضرورت ہے جو اس پر پوری طرح فٹ ہو جائے اور اس کے بارے میں اٹھنے والے ہر سوال کا ٹھیک ٹھیک جواب دے۔ اسلام کا یہ نظریہ کائنات بہت ہی صاف، معقول اور مدلل ہے اور کائنات کی صحیح ترین توجیہ پیش کرتا ہے۔ یہ انسان کی فطرت سے اس قدر ہم آہنگ ہے کہ اس کو قبول کر کے انسان اس ذہنی انتشار اور پراگندگی سے محفوظ رہ سکتا ہے جس میں آج وہ گرفتار ہے۔

پھر یہ کہ خدا کا وجود انسان کی ایک حقیقی ضرورت ہے، اس کی نفسیات اس کے بغیر کبھی مطمئن نہیں ہو سکتی۔ اس کائنات میں اسے ایک ایسی ہستی چاہیے جسے وہ سب سے برتر اور بلند تر سمجھے جس میں وہ کسی کمزوری اور خامی کا تصور نہ کر سکے، جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ وہ اس کی ہر پکار سنتا ہے اور اس کی پریشانیوں کو دور کر سکتا ہے۔ اپنے نازک ترین مسائل کو بھی جس کے حوالہ کر کے وہ مطمئن ہو سکے کہ اس نے اس کائنات کی سب سے بڑی طاقت کے حوالہ انھیں کر دیا ہے اور وہ چاہے تو آن کی آن میں انھیں حل کر سکتا ہے۔ اور ہر چھوٹی بڑی راحت اور خوشی کو جس کا الطاف و انعام وہ تصور کرے، جس کے بارے میں اسے یقین ہو کہ وہ علم و حکمت

کا خزانہ ہے اور ساری قوتوں کا مالک ہے۔ اس کی قدرت اور طاقت کو کوئی چیلنج نہیں کر سکتا۔ جو اپنی بے نظیر خوبیوں اور کمالات کی وجہ سے اس کی عقیدت و محبت کا مرکز بن جائے اور جس کے سامنے سر جھکا کر وہ مطمئن ہو جائے کہ اس نے کائنات کی سب سے بڑی طاقت کے سامنے سر جھکا دیا ہے۔ یہ ذات خدا ہی کی ذات ہو سکتی ہے خدا کا انکار کر کے انسان اس سے محروم ہو جاتا ہے۔

زندگی کا حیوانی تصور انسان کو بے قید بنا دیتا ہے۔ وہ کسی چیز کے مفید یا غیر مفید ہونے کا فیصلہ اپنے ذاتی، قومی اور گروہی مفاد کی بنیاد پر کرتا ہے۔ بیشتر حالات میں ذاتی مفاد ہی اس پر غالب رہتا ہے۔ جس چیز سے اس کی ذات کو نفع پہونچے وہ اس کے لیے حلال اور مباح ہو جاتی ہے چاہے اس میں دوسرے کا نقصان ہی کیوں نہ ہو اور جو چیز اس کے لیے نقصان دہ ہے وہ اس کے لیے ناجائز قرار پاتی ہے چاہے وہ اس کی ابنائے نوع کے لیے کتنی ہی سودمند کیوں نہ ہو۔ لیکن اللہ تعالیٰ کو ماننے کے بعد انسان کچھ حدود و قیود کا پابند ہو جاتا ہے اور ان حدود ہی کے اندر اپنی ضروریات اور خواہشات پوری کرتا ہے۔ یہ حدود و قیود خود اس کی ذات کے لیے بھی مفید ہیں اور پوری سوسائٹی کے لیے بھی۔ ان حدود کو توڑتے ہوئے اسے یہ خوف رہتا ہے کہ اللہ تعالیٰ اس سے باز پرس کرے گا اور اسے اس کا جواب دینا ہوگا سوال یہ ہے کہ کیا انسان اس پابند زندگی کو پسند کرتا ہے یا حیوانوں کی طرح بے قید زندگی گزارنا چاہتا ہے؟ اسی سوال کے جواب پر اس کی کامیابی اور ناکامی کا انحصار ہے۔

کچھ ادارہ سے متعلق خدا کا شکر ہے کہ ادارہ کی اردو مطبوعات کا آغاز محترمی مولانا صدرالدین صاحب کی اہم تصنیف معرکۂ اسلام و جاہلیت سے ہوا ہے۔ اس کتاب میں مولانا محترم نے اسلام اور جاہلیت کی کشمکش اور اس کے اسباب و عوامل کا قرآن و حدیث کی روشنی میں بڑی دیدہ ریزی سے جائزہ لیا ہے مولانا کے قلم کی رعنائی اس کتاب میں اپنے عروج پر نظر آتی ہے۔

ادارہ کی دوسری کتاب 'عہد نبوی کے غزوات دسرایا' پریس میں ہے توقع ہے ایک ماہ میں شائع ہو جائے گی۔ راقم کے کتابچہ 'اسلام اور اس کی دعوت' کا انگریزی ترجمہ شائع ہو چکا ہے۔ محترمہ تہمینہ بیگم صاحبہ نے بہت ہی شستہ زبان میں ترجمہ کیا ہے۔

بعض اور مسودات بھی موجود ہیں۔ دعا ہے کہ اللہ تعالیٰ ان کی اشاعت کا ساز و سامان فرمائے۔ آمین

تحقیق و تنقید

سفتجہ (بل آف ایکسچنج) کی فقہی حیثیت

جناب ظفر الاسلام

سفری ضروریات، تجارتی مقاصد یا دیگر اغراض کے تحت نقد رقوم یا روپیہ کو ایک مقام سے دوسرے مقام یا ایک شہر سے دوسرے شہر منتقل کرنے کا مسئلہ قدیم و جدید ہر دور میں درپیش رہا ہے۔ راستہ کے خطرات اور حمل و نقل کی دشواری کو مدنظر رکھتے ہوئے نقد کو ساتھ لیجانے یا کسی کے بدست بھیجنے کے بجائے اس کے متبادل طریقے اختیار کیے جاتے رہے ہیں اور تہذیب و تمدن کی ترقی اور انسانی ضروریات میں تنوع کے اعتبار سے ان طریقوں میں تغیر و تبدل رونما ہوتا رہا ہے[1] عہد قدیم میں سوداگر، تاجر و صراف انفرادی بنک کاری کی حیثیت سے یہ سہولت بہم پہونچاتے تھے نئے دور میں بینکنگ نظام اور پوسٹل سسٹم نے اس کام کو آسان بنا دیا ہے، پہلے اس کے لیے سیدھے سادے انداز میں تحریری حکم نامے جاری

---

[1] بنکنگ کا کاروبار (جس کا ایک حصہ سفر کے دوران روپیے کی فراہمی اور ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی ہے) کے قیام کی تاریخ بہت قدیم ہے۔ عام طور پر یہ مشہور ہے کہ مشرق ادنی میں حضرت عیسی مسیح علیہ السلام کے ظہور سے قبل ہی اس کی داغ بیل پڑ چکی تھی۔ یونان نے چوتھی صدی قبل مسیح کے قریب اس نظام کو مشرقی سلطنتوں سے درآمد کیا اور اسے ترقی دے کر رومیوں کو اس سے روشناس کرایا، روم سے منتقل ہو کر یہ جدید یورپ پہنچا جہاں اس نے ترقی کے مختلف مدارج طے کیے۔ ملاحظہ کیجیے پروفیسر فضل الرحمن گنوری، تجارتی سود تاریخی و فقہی نقطۂ نظر سے علی گڑھ ۱۹۶۷ء ص ۱۱۔۵ بحوالہ انسائیکلوپیڈیا برٹانیکا: مضمون بنکنگ، ڈبلو ڈبلو ولنت، لائف آف گریس، ص ۲۲۲، ۲۶۴-۲۶۳، ۲۷۵، ۲۷۲، ڈبلو فاولر، سوشل لائف ایٹ روم ص ۸۰ ــ ۸۴ ۔

کیے جاتے تھے۔ اب چیک، ڈرافٹ، پوسٹل آرڈر اور منی آرڈر نے ان کی جگہ لے لی ہے۔ عہد قدیم میں انتقال رقوم یا ارسال زر کی عملی صورت یہ ہوتی تھی کہ اگر کوئی شخص کسی دور دراز مقام کا سفر کرنا چاہتا تھا جہاں اسے کچھ روپیہ بھی درکار ہوتے لیکن راستہ کے خطرات کے باعث ساتھ لے جانا مامون و محفوظ نہیں ہوتا یا اسے کسی دوسرے شہر میں کسی کے پاس روپیہ بھیجنے کی ضرورت ہوتی تو وہ کسی ایسے شخص (جو عام طور پر تاجر سوداگر یا صراف کے طبقہ سے تعلق رکھتا تھا) کے پاس وہ روپیہ جمع کر دیتا تھا جس کا سرمایہ اس کے مطلوبہ شہر میں موجود ہوتا تھا۔ وہ تاجر یا سوداگر روپیہ جمع کر لینے کے بعد اس شہر میں اپنے ایجنٹ کے نام ایک خط لکھ کر دیدیتا تھا۔ اس خط یا تحریری حکم نامہ کے ذریعہ اس شخص یا اس کے نامزد کو مرسلہ رقم وہاں موصول ہو جاتی تھی۔ ارسال زر کا یہ طریقہ مختلف علاقوں اور مختلف زمانوں میں الگ الگ ناموں سے موسوم رہا ہے۔ عرب ممالک میں یہ طریقہ اسلام کے ابتدائی دور سے ہی معمول بہ تھا لیکن شروع میں اس کے لیے کوئی خاص اصطلاح رائج نہ تھی، سادے انداز میں اسے 'کتاب' یا 'تحریر' کے لفظ سے تعبیر کیا جاتا تھا لیکن بعد میں اس کی ترجمانی کے لیے لفظ 'سفتجہ'[1] کا انتخاب عمل میں آیا جو فارسی لفظ 'سفتہ' کا معرب[2] ہے۔ اس لفظ کی اصلیت یہ خود شہادت دے رہی ہے کہ عربوں نے اس اصطلاح کو ایرانیوں سے اخذ کیا تھا۔ اس کا مزید ثبوت اس بات سے بھی فراہم ہوتا ہے کہ اس کا استعمال سب سے پہلے ان علاقوں

---

[1] سُفتجہ 'س' پر پیش کے ساتھ اسم ہے جس کی جمع سفاتج ہے اور 'س' پر زبر کی حالت میں یہ مصدر کے طور پر استعمال ہوتا ہے اس طرح سَفتج کے معنی ہوتے ہیں اس نے سُفتجہ کے ذریعہ معاملہ کیا۔ اس لفظ کی اصلیت اور لغوی تحقیق کے لیے دیکھئے عبدالرشید، فرہنگ رشیدی (مرتبہ در عہد شاہجہاں) کلکتہ ۱۸۷۵ء، جلد دوم ص ۲۴، محمد اعلی تھانوی، کشاف اصطلاحات الفنون (مولفہ در ۱۷۴۵ء) لیتھو پریس، کلکتہ ص ۲۳۶، محمد پادشاہ شاد، فرہنگ آنندراج، چاپخانہ حیدری، تہران، جلد سوم ص ۲۴۲۵، علامہ السعید الخوری الشرتونی، اقرب الموارد، بیروت ۱۸۸۹ء جزء اول ص ۵۱۹، لوئیس معلوف الیسوعی، المنجد فی اللغۃ والادب والعلوم، بیروت ۱۹۲۷ء، ص ۳۴۶

میں شروع ہوا جو زمانہ ماقبل اسلام میں ایرانیوں کے زیر اثر تھے۔ اسلامی ممالک میں یہ اصطلاح کب سے رائج ہوئی اس سلسلہ میں قطعی طور سے کچھ کہنا مشکل ہے۔ سفتجہ کی بابت نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ایک حدیث منسوب کی جاتی ہے لیکن ناقدین حدیث نے عموماً اسے ضعیف قرار دیا ہے اور ابن الجوزی نے اسے موضوعات میں شمار کیا ہے[۱] امام احمد بن نسائی نے ایک روایت پر بحث کرتے ہوئے سفتجہ کا ذکر کیا ہے[۲] لیکن اس سے یہ ثبوت فراہم نہیں ہوتا کہ سفتجہ کی اصطلاح عہد نبویؐ میں مروج تھی۔ ڈاکٹر صالح احمد العلی نے پہلی صدی ہجری میں بصرہ کے اقتصادی نظام پر روشنی ڈالتے ہوئے اس دور میں سفتجہ کے استعمال کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے لیکن انھوں نے اس کا کوئی تاریخی ثبوت نہیں پیش کیا ہے[۳] بہر حال اس امر کی بنیاد پر کہ دوسری صدی ہجری میں سفتجہ فقہی مباحث میں داخل ہو گیا تھا[۴] یہ یقینی طور پر کہا جا سکتا ہے کہ اسلامی ممالک میں سفتجہ کی اصطلاح اس دور میں رائج ہو چکی تھی۔ اس سے پہلے کہ سفتجہ پر فقہی نقطۂ نظر سے روشنی ڈالی جائے یہ ضروری معلوم ہوتا ہے کہ اہل لغت کی تشریحات کی روشنی میں اس کی عملی صورت کی وضاحت کی جائے اور اسلامی ممالک میں اس کے استعمال کے طریقوں سے مختصراً بحث کی جائے تاکہ اس کی فقہی نوعیت کو سمجھنے میں آسانی ہو۔

---

[۱] اس کے الفاظ یہ ہیں "عن ابراھیم بن نافع الحلاب حدثنا عمرو بن موسیٰ ابن وجیہ عن سماک بن حرب عن جابر بن سمرۃ قال قال رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم السفتجات حرام" اس حدیث پر ناقدین حدیث کے خیالات کے لیے ملاحظہ کیجیے جمال الدین ابی محمد عبد اللہ الزیلعی، نصب الرایہ لاحادیث الہدایہ، المجلس العلمی، سورت ۱۹۳۸ء، ص ۶۰

[۲] سنن نسائی، مطبع مجتبائی، دہلی، جلد دوم (کتاب الایمان والنذر، باب شرکۃ الابدان) ص ۱۵۸

[۳] ڈاکٹر صالح احمد العلی، التنظیمات الاجتماعیہ والاقتصادیہ فی البصرہ فی القرن الاول من الہجری، بغداد ۱۹۵۳ء، ص ۲۶۳

[۴] اس پر اولین بحث امام محمد بن حسن الشیبانی (۱۳۵-۱۸۹ھ) کے یہاں ملتی ہے، دیکھیے کتاب الحجۃ علی اہل المدینہ، حیدر آباد ۱۹۶۸ء، الجزء الثانی، ص ۶۰۹

اہلِ لغت نے سفتجہ کی عملی صورت کی ترجمانی مختلف انداز سے کی ہے۔ لیکن ان سب سے مجموعی طور پر جو مفہوم اخذ ہوتا ہے وہ قریب قریب یکساں ہے:

"السفتجہ کقرطۃ ان یعطی مالاً اٰخر و للآخر مال فی بلد المعطی فیوفیہ ایاہ ثم فیتسفید امن الطریق"[1]

(سفتجہ بروزن قرطہ یہ ہے کہ ایک شخص دوسرے کو کچھ مال (نقد رقم) دے اور اس دوسرے (جس کو رقم دی گئی ہے) کا سرمایہ دینے والے کے شہر (مقصود) میں موجود ہے پس وہ اس کی پوری پوری ادائیگی وہاں کر دے اور اس طرح رقم دینے والا (اس شہر میں اسے وصول کر کے) راستہ کے امن سے مستفید ہو دے)

دوسری جگہ یہی بات نسبتہ مزید وضاحت سے کہی گئی ہے:-

"وھی ان تعطی مالا لرجل لہ مال فی بلد ترید ان تسافر الیہ فتاخذ منہ خطاً لمن عندہ المال فی ذلک البلدان یعطیک مثل مالک الذی دفعتہ الیہ قبل سفرک"[2]

(سفتجہ یہ ہے کہ آپ ایک شخص کو کچھ نقد دیں جو اس شہر میں اپنا مال رکھتا ہے جہاں آپ سفر کرنا چاہتے ہیں پس آپ اس شخص سے اس کے نام ایک خط حاصل کر لیں جس کے پاس اس شہر میں روپیہ رکھا ہوا ہے۔ پس وہ آپ کو اس کے ذریعہ اس رقم کے مثل حوالہ کر دے جیسے آپ نے قبل از سفر اس کے پاس جمع کیا تھا)

---

[1] محمد مجد الدین الفیروز آبادی (۱۳۲۹ - ۱۴۱۴ء): القاموس المحیط، القاہرہ ۱۹۳۵ء الجزء الاول ص ۱۹۴

[2] السعید الخوری (۱۸۴۹ - ۱۹۱۲ء): اقرب الموارد، محولہ بالا، ص ۵۱۹ نیز ملاحظہ ہو:- المنجد فی اللغۃ والادب، محولہ بالا، ص ۳۴۳ اور ابراہیم مصطفی واحمد حسن الزیات المعجم الوسیط قاہرہ، ۱۹۶۰ء، ص ۴۳۴

ان تشریحات کی روشنی میں سفتجہ کی جو عملی صورت واضح ہوتی ہے اسے ہم موجودہ دور کی بینکنگ کی اصطلاح میں ٹریولنگ چیک یا بینک ڈرافٹ کے مماثل قرار دے سکتے ہیں، اس لیے کہ دونوں کے طریقہ کار میں ظاہری اختلاف کے باوجود ان کے مقصد استعمال میں کافی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ اور وہ ہے دور دراز مقام پر سفر کی حالت میں نقد رقوم کی بحفاظت فراہمی سفر کے دوران اپنے لیے نقد رقوم کی منتقلی کے علاوہ ایک شہر سے دوسرے شہر کسی دوسرے شخص کے پاس روپیہ بھیجنے کے لیے بھی سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا جس کی تفصیل بعض اہل لغت نے ان لفظوں میں پیش کی ہے:۔

وصورتها ان يدفع الى تاجر مالاً قرضاً ليدفعه الى صديقه في بلده وانما يدفعه على سبيل القرض لا على طريق الوديعة لان ذلك التاجر لا يدفع عين ذلك المال بل انما يوديه مثله فلا يكون وديعة وانما يقرضه ليستفيد المقرض سقوط خطر الطريق وبعبارة اخرى هي ان يقرض انساناً ليقضيه المستقرض في بلد يريده المقرض ليستفيد به سقوط خطر الطريق"[1]

(سفتجہ کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی تاجر کو کچھ روپیہ بطور قرض دے تاکہ وہ اس کے دوست تک اس کے شہر میں پہنچا دے۔ یہ لین دین قرض کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ امانت کے۔ اس لیے کہ وہ تاجر بعینہ اس رقم کو نہیں بلکہ اس کے مثل ادا کرتا ہے پس یہ امانت کا معاملہ نہیں ہو سکتا اور قرض دینے والا اسے اسی مقصد سے قرض دیتا ہے کہ وہ دوسرے مقام پر اس کی وصولیابی کے ذریعہ) راستہ کے خطرات سے مامون ہو جائے دوسرے لفظوں میں سفتجہ یہ ہے کہ ایک دوسرے کو قرض دے تاکہ قرض لینے والا مقرض کے مطلوبہ شہر میں

---

[1] قاضی محمد اعلیٰ تھانوی: کشاف اصطلاحات الفنون، محولہ بالا، ص ۶۳۶ - ۶۳۷ (ترتیب ۱۸۶۲ء)

اس کی ادائیگی کرے اور خود موخر الذکر راستہ کے امکانی خطرات سے محفوظ رہے۔)

اس طریق استعمال کے اعتبار سے سفتجہ موجودہ دور کے بینک ڈرافٹ، پوسٹل آرڈر اور منی آرڈر وغیرہ سے کافی حد تک مشابہت رکھتا ہے۔ سفتجہ کے مختلف طریق استعمال اور اس کے مفہوم میں وسعت کا نتیجہ ہے کہ ہندوستانی ماہرینِ لغت عموماً اسے ہنڈی کے مترادف قرار دیتے ہیں[1]۔ عہد وسطی کے بعض علما، مورخین نے بھی سفتجہ یا سفتہ کو ہنڈی کے معنوں میں استعمال کیا ہے[2]۔ ہنڈی کی بابت جو تفصیلات ملتی ہیں ان سے یہ واضح ہوتا ہے کہ لوگ ایک شہر سے دوسرے شہر رقوم کی منتقلی یا دور دراز علاقوں میں اپنے اعزا و اقربا یا شرکاء تجارت کے نام ارسال زر کے لیے یہ طریقہ اختیار کرتے تھے یا پھر تجارتی سفر کے دوران سرمایہ کم ہوجانے کی صورت میں تاجر اسے قرض حاصل کرنے کا ذریعہ بھی بناتے تھے۔ پہلی صورت میں ہنڈی کے اجرا کا کام صراف اور بڑے بڑے سوداگر اور مہاجن پرائیوٹ بنک کار کی حیثیت سے انجام دیتے تھے اور قطعی طور پر یہ ثابت ہے کہ وہ اس کام کے لیے کچھ کمیشن یا زر تخفیف بھی وصول کرتے تھے جہاں تک اس کے رواج کا تعلق ہے اس کی ابتدا ہندوستان کے قدیم دور سے منسوب کی جاتی ہے، مسلم حکومت کے دوران بھی اس کا چلن باقی رہا[3]۔ عہد سلطنت میں اس کے

---

[1] فرہنگ رشیدی، محولہ بالا، ص۲۵۲، عبدالرحیم صفی پوری، منتہی الادب، لاہور، ۱۸۹۷ء، ص۸۲۲، فرہنگ آنندراج، محولہ بالا، جلد سوم ص۲۲۳۵، جلد ہفتم، ص۲۶۳۶، نیز تلک چند بہار، بہار عجم، نولکشور، حصہ دوم ص۹۸

[2] فتاوائے فیروز شاہی، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری (مسلم یونیورسٹی) علی گڑھ، یونیورسٹی کلکشن نمبر ۲۶ ورق ۳۰۹ ب، علی محمد خاں، مرآۃ احمدی، کلکتہ، ۱۹۳۷ء، حصہ اول، ص۱۱۰-۱۱

[3] ہندوستانی تاریخ کے عہد قدیم و وسطی میں ہنڈی کے رواج اور اس کے اصولِ استعمال کی تفصیلات کے لیے دیکھئے ڈاکٹر ایل سی جین، انڈیجنس بینکنگ ان انڈیا، لندن ۱۹۲۹ء ص۷۲-۸۳، وی کرشنن، انڈیجنس بنکنگ ان ساؤتھ انڈیا، بمبئی، ۱۹۶۹ء، ص۵۱-۷۲، اور پروفیسر عرفان حبیب کے دو مقالے "بنکنگ ان مغل انڈیا" مطبوعہ در کانٹری بیوشن ٹو انڈین اکنامک ہسٹری (مرتبہ تپن رائے چودھری) کلکتہ ۱۹۶۰ء، جلد اول (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

استعمال کی مثالیں تاریخی ماخذ میں بہت کم ملتی ہیں لیکن مغل دور میں انفرادی و سرکاری طور پر اس کے استعمال کے حوالہ جات کثرت سے ملتے ہیں اور خاص کر تجارتی حلقوں میں اس کی مقبولیت کے واضح ثبوت فراہم ہوتے ہیں[1]

اوپر سفتجہ کے اصطلاحی مفہوم کی جو تفصیل پیش کی گئی اس کی تصدیق تاریخی ماخذ سے بھی ہوتی ہے۔ عام مسافروں اور تاجروں کے ذریعہ ایک مقام سے دوسرے مقام نقد رقوم کی بحفاظت منتقلی کے لیے سفتجہ کے استعمال کے متعدد حوالے تاریخی کتب سے فراہم ہوتے ہیں[2]۔ اس کے علاوہ یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ مختلف شہروں اور علاقوں کے تاجروں کے مابین بسا اوقات لین دین کے معاملات بھی سفتجہ کے ذریعہ طے ہوتے تھے۔ اس کی بھی مثالیں موجود ہیں کہ دور دراز جگہوں پر تحائف و ہدایا بھیجنے کے لیے سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا[3]۔ اور سب سے بڑھ کر یہ کہ سرکاری سطح پر بھی سفتجہ کو قبولیت حاصل تھی۔ معاصر تاریخوں سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ عباسی دور خلافت میں صوبائی گورنر محاصل کی فاضل رقم مرکزی بیت المال کو بھیجنے کے لیے سفتجہ کے طریقہ کو بھی اپناتے تھے۔ مثال کے طور پر مسکویہ (المتوفی ۱۰۳۰ء) کا بیان ہے کہ ۹۲۵ء میں عباسی خلیفہ مقتدر باللہ نے مصر و شام کے گورنروں سے محاصل کی فاضل رقوم کی مد میں ایک لاکھ سینتالیس ہزار دینار سفتجہ کے ذریعہ حاصل کیا تھا[4]۔ نیز اسی ماخذ

صد ۱۳۱ اور "بل آف ایکسچینج (ہنڈی)" ان دی مغل امپائر" پروسیڈنگ انڈین ہسٹری کانگرس مظفر پور اجلاس (۱۹۷۲ء)، ص ۲۹۰-۳۰۴

[1] مثال کے طور پر ملاحظہ کیجئے ابو الفضل، اکبر نامہ، کلکتہ ۱۸۸۶ء، جلد سوم، ص ۶۲۷، مرآۃ احمدی، محولہ بالا ص ۱۱۲-۱۱۰، سبحان رائے بھنڈاری، خلاصۃ التواریخ، دہلی، ۱۹۱۸ء ص ۲۵ [2] ابو علی المحسن التنوخی (المتوفی ۹۹۴ء) نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ، دمشق، ۱۹۳۰ء جلد ثانی، ص ۱۳۱، ایضاً، الفرج بعد الشدہ، القاہرہ ۱۹۰۳ء، جلد ثانی، ص ۱۰۳، ناصر خسرو، سفرنامہ، پیرس، ۱۸۸۱ء، ص ۱۲۲ نیز دیکھئے عبد العزیز دوری، تاریخ العراق الاقتصادی فی القرن الرابع، بغداد، ۱۹۴۸ء، ص ۱۷۲-۱۷۶، آدم میز، رینیسانس آف اسلام (انگریزی ترجمہ خدا بخش) پٹنہ ۱۹۳۷ء، ص ۴۷۷، امام الدین، اکنامکس ہسٹری آف اسپین، ڈھاکہ، ۱۹۶۳ء، ص ۲۴۲-۲۴۱ [3] التنوخی، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ، مصر ۱۹۲۱ء، جلد اول، ص ۱۰۲، ۱۰۵ [4] ابو علی احمد بن محمد المعروف بمسکویہ، تجارب الامم، القاہرہ ۱۹۱۴ء

سے یہ بھی شہادت ملتی ہے کہ اہواز، فارس، اصفہان اور دوسرے مشرقی صوبوں سے بھی باقیماندہ رقمیں مرکزی خزانہ کو سفتجہ کی صورت میں بھیجی جاتی تھیں[۱]۔ ۱۲ویں صدی عیسوی کے ایک مصنف علی ابن سعید المغربی کی کتاب سے بھی اسی طرح کے عمل کی توثیق ہوتی ہے ان کے بیان کے مطابق جب مصر کے گورنر کو بغداد میں شعبہ مالیات کے وزیر کو رقم وغیرہ ارسال کرنی ہوتی تو وہ اس شہر میں اپنے نمائندے کے پاس لیٹر آف کریڈٹ روانہ کر دیتے جو اس کے عوض متعینہ رقم وزیر کے حوالہ کر دیتا تھا[۲]۔ بعض تاریخی مآخذ سے یہ بھی ظاہر ہوتا ہے کہ خلافت عباسیہ کے زمانہ میں مختلف صوبوں میں ٹیکسوں کی تحصیل کا اجارہ لینے والے (ریوینو فارمرس) صوبائی حکومت کو اجارہ کی متعینہ رقوم بھیجنے کے لیے سفتجہ کا طریقہ اختیار کرنا زیادہ پسند کرتے تھے[۳]۔

سفتجہ کے استعمال اور اسے نقد میں تبدیل کرنے یا اس کے ذریعہ رقوم کی ادائیگی کی بابت تفصیلی معلومات تو نہیں ملتیں۔ اتنا ضرور پتہ چلتا ہے کہ سفتجہ کے ذریعہ دوسرے شہر میں مطلوبہ رقم کی وصولی بیک وقت بالاقساط دونوں صورتوں میں ہوتی تھی[۴] اور یہ کہ ہر سفتجہ کی ایک مقررہ میعاد ہوتی جس کے پورا ہونے کے بعد ہی اس کے عوض رقوم وصول کی جا سکتی تھیں[۵]۔ اگر اس میعاد سے قبل اس کے ذریعہ ادائیگی حاصل کی جاتی تو زر تخفیف کے طور پر اصل رقم سے کچھ کاٹ لیا جاتا تھا[۶]۔ بہر حال اس کا کوئی واضح ثبوت نہیں ملتا کہ سفتجہ جاری

---

[۱] مسکویہ۔ تجارب الامم، محولہ بالا، ص۱۸۷، جزو خامس، ص۳۰۵، مسکویہ (جزو اول ص۱۵۰) کے بیان سے یہ بھی ثابت ہوتا ہے کہ صوبوں سے مرکز کو سفتجہ کے کاغذات لے جانے کے لیے مخصوص قاصد ہوتے تھے جو "فیج" کے نام سے معروف تھے [۲] ابن السعید المغربی، کتاب المغرب، لیڈن، ۱۸۹۷ء، ۳۲ [۳] مسکویہ، تجارب الامم، جزو اول ص۱۵۰ [۴] التنوخی، نشوار المحاضرہ واخبار المذاکرہ، محولہ بالا، جلد ثانی، ص۱۲۱ [۵] عبد العزیز دوری، تاریخ العراق الاقتصادی، محولہ بالا، ص۱۷۶ [۶] الصابی (متوفی ۱۰۵۶ء) نے تحفۃ الامراء فی تاریخ الوزراء (بغداد، ۱۹۴۸ء، ص۸۱) میں ۹۱۲ء کے واقعات میں ذکر کیا ہے کہ ایک شخص کو جس نے سفتجہ کو استعمال کیا تھا لیکن اس کی مقررہ میعاد سے قبل اسے بھنایا تھا فی دینار ½ دانق (ایک دانق = دینار کا ساتواں حصہ) کے حساب سے وصولی کے وقت مزید رقم ادا کرنی پڑی تھی۔

کرتے وقت تاجر یا انفرادی بنک کار رقوم کی منتقلی چاہنے والے سے کچھ محصول وصول کرتے تھے یا دوسرے مقام پر سفتجہ کو بھناتے وقت کمیشن یا منہا (DISCOUNT) کے طور پر اصل رقم کی ادائیگی میں کچھ کمی کر دی جاتی تھی جیسا کہ عہد وسطی کے ہندوستان میں ہنڈی کے معاملہ میں عام طور پر رائج تھا[۱]۔ بعض نئے اسکالروں نے سفتجہ پر بحث کرتے ہوئے کمیشن یا ڈسکاؤنٹ کے دستور کو اس کے ساتھ بھی منسوب کیا ہے لیکن اس کے ثبوت میں انھوں نے جو تاریخی حوالہ پیش کیا ہے وہ سفتجہ کے بجائے رقعہ یا چک سے تعلق رکھتا ہے[۲]۔

یہ تو تھا سفتجہ کا اصطلاحی مفہوم اور اس کے استعمال کی مختلف صورتوں کی تفصیل۔ جہاں تک اس کی فقہی نوعیت کا تعلق ہے فقہا بنیادی طور پر سفتجہ کو قرض کا ایک معاملہ تسلیم کرتے ہیں[۳]۔ ان کے خیال میں ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی کے لیے روپیہ جمع کرنے والے کی حیثیت مقرض (قرض دینے والے) اور اس مقصد کے لیے جس کے پاس روپیہ جمع کیا جائے اس کی پوزیشن مستقرض (قرض چاہنے والے) کی سی ہے۔ اس معاملہ کے تحت ان کے

---

[۱] وی کرسٹنن، محولہ بالا، ص ۵۶، ۶۲، ۶۷، پروفیسر عرفان حبیب، بنکنگ ان مغل انڈیا محولہ بالا ص ۱۰-۱۱-۱۲-۱۳۔ [۲] ان مورخین کے خیال میں ڈسکاؤنٹ کی عمومی در دس فیصد تھی، ملاحظہ کیجئے ڈبلو جے فیشل، جیوز ان دی اکنامک اینڈ پولیٹیکل لائف آف میڈیول اسلام، لندن، ۱۹۳۷ء ص ۲۰، آدم میز محولہ بالا، ص ۴۷۷، مذکورہ مورخین نے اپنے خیال کی حمایت میں یاقوت کی کتاب ارشاد الاریب الی معرفۃ الادیب کا ذکر کیا ہے لیکن محولہ صفحہ پر (لیڈن ۱۹۰۷ء، جلد اول، ص ۳۹۹) جو مضمون ملتا ہے اس سے محض یہ ظاہر ہوتا ہے کہ کسی شاعر کے دولتمند مربی نے اس کی کسی تخلیق سے خوش ہو کر ایسے ... ۵ دینار کا چک لکھ کر حوالہ کیا اور وہ ایک بنک کے پاس اسے بھنانے لے گیا تو اس نے شاعر کو بتایا کہ دستور کے مطابق اسے فی دینار ایک درہم کے اعتبار سے زر تخفیف کے طور پر ادا کرنا ہوگا اور یہ کہ وہ اسے اس دستور سے مستثنیٰ کر دے گا بشرطیکہ وہ اس شام کو اسے اپنی شاعری سے محظوظ ہونے کا موقع فراہم کرے۔

[۳] لیکن چونکہ سفتجہ میں قرض کے علاوہ احالہ، کفالہ و صرف کے معاملات بھی شامل ہوتے ہیں اس لیے فقہاء نے اپنی صوابدید کے مطابق اسے مختلف ابواب کے تحت ذکر کیا ہے۔

نزدیک مقرض قرض کی ادائیگی ایک دوسرے مقام یا شہر میں چاہتا ہے اور اس سے اس کا مقصود راستہ کے خطرات سے مامون رہتے ہوئے ایک دوسرے مقام پر رقوم کی وصولی یا منتقلی ہوتا ہے۔ فقہاء اس پورے معاملہ کو قرض سے اس لیے تعبیر کرتے ہیں کہ دوسرے مقام پر صاحب رقم یا اس کے نامزد شخص کو بعینہٖ جمع شدہ رقم کے بجائے اس کے مثل ملتی ہے دوسرے اس وجہ سے بھی اسے قرض کے معاملہ کے تحت داخل کیا گیا ہے کہ اگر وہ رقم اس شخص کے پاس سے (جس کے یہاں دوسری جگہ اسے منتقل کرنے کے لیے جمع کیا جاتا) ضائع ہو جائے تو وہ اس کا ضامن ہوتا ہے اور یہ بات بخوبی معلوم ہے کہ امانت کے تحت اس طرح کی ضمانت کا سوال نہیں پیدا ہو سکتا۔ بہرحال سفتجہ کی فقہی نوعیت متعین کرتے وقت فقہاء نے جس شئے کو سب سے زیادہ اہمیت دی ہے وہ ہے مقرض (یا رقوم کی دوسرے مقام پر منتقلی چاہنے والے) کا راستہ کے متوقع خطرات سے مامون و محفوظ رہنا۔ ان کی رائے میں یہ ایک منفعت ہے جو مقرض کو اپنے اصل سرمایہ کے علاوہ حاصل ہوتی ہے۔ اس منفعت کی مختلف انداز میں تعبیر کی وجہ سے اکثر فقہاء سفتجہ کو مکروہ اور کچھ اسے مطلق ناجائز قرار دیتے ہیں۔ اس لیے کہ حدیث سے اس قرض کی ممانعت ثابت ہے جو کسی منفعت کا باعث ہو[1]۔ بہرحال سفتجہ کی کراہیت یا عدم جواز کی رائے اس صورت میں ظاہر کی گئی ہے جب کہ قرض کے معاملہ میں اس کے ذریعہ دوسرے مقام پر اس کی ادائیگی بطور شرط شامل ہو، لیکن اگر مشروط نہ ہو یعنی قرض کا معاملہ طے ہو جائے اور بعد میں دوسرے مقام پر اس کی ادائیگی پر سمجھوتہ ہو تو اس کے جواز پر سب کا اتفاق پایا جاتا ہے۔ سفتجہ کے جواز کے استدلال میں بالعموم وہ روایت پیش کی جاتی ہے جس سے حضرت ابن عباسؓ اور حضرات ابن زبیرؓ کا یہ عمل ثابت ہوتا ہے کہ یہ حضرات مکہ میں تاجروں سے نقد لے لیا کرتے تھے اور کوفہ و بصرہ میں اس کی ادائیگی کے لیے خط یا تحریر لکھ کر دے دیتے تھے[2]۔ فقہاء اس عمل کو بھی قرض کی ایک صورت بتاتے ہیں اور اس کی تاویل اس انداز میں پیش کرتے ہیں کہ یہ اصحاب رسولؐ پہلے قرض کے طور پر رقم لیتے تھے اور بعد میں دوسرے شہر میں

---

[1] "کل قرض جر منفعۃ فھو ربا" (ابن حجر عسقلانیؒ، الدرایۃ فی تخریج الاحادیث الھدایہ مطبع فاروقی، دہلی ۱۲۹۹ھ ص ۲۹۱)

[2] محمد بن احمد السرخسی (م ۴۹۰ھ) المبسوط قاہرہ، جزء رابع عشرہ ص ۳۶، ۳۷

اس کی ادائیگی کا انتظام کرتے تھے۔

اس سلسلے میں مختلف فقہائے اسلام کی رائیں اس طرح ہیں:۔

"ویکرہ السفاتج وھو قرض استفاد منہ المقرض"[1]

(اور سفاتج مکروہ ہیں اور یہ ایک ایسا قرض ہے جس سے مقرض کو فائدہ حاصل ہوتا ہے)

دوسری جگہ اس کی تفصیل ہے:

"والسفاتج التی تتعامل الناس علی ھذا ان اقرضہ بغیر شرط و کتب لہ سفتجہ بذالک فلا باس بہ وان شرط فی القرض ذالک فھو مکروہ لانہ یسقط بذالک خطر الطریق عن نفسہ فھو قرض جر منفعۃ"[2]

(اور سفاتج جس کے ذریعہ لوگ (لین دین کا) معاملہ کرتے ہیں (کے بارے میں شرعی حکم) یہ ہے کہ اگر ایک نے دوسرے کو قرض دیا اور پھر (دوسرے مقام پر) اس کی ادائیگی کے لیے قرض دینے والے کے حق میں سفتجہ لکھا گیا تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔ لیکن اگر قرض کے معاملہ میں سفتجہ مشروط قرار دیا گیا تو یہ مکروہ ہے اس لیے کہ قرض دینے والا اس طرح راستہ کے خطرات کو اپنے اوپر سے ساقط کر لیتا ہے اور یہ قرض ایک منفعت کا باعث بن جاتا ہے)

---

[1] ابوالحسن احمد بن قدوری (م ۴۲۶ھ/۱۰۳۶ء) مختصر القدوری، بمبئی ۱۳۰۳ھ (کتاب الحوالہ) ص ۱۲۷

[2] المبسوط، محولہ بالا (باب القرض والصرف) ص ۳۶-۳۷ نیز دیکھیے برہان الدین علی المرغینانی (م ۵۹۳ھ/۱۱۹۶ء): الھدایہ، دہلی ۱۳۸۵ھ/۱۹۶۵ء، جلد ثالث (کتاب الحوالہ) ص ۱۱۲، اسمعیل بن الحسین البیہقی، الکفایہ، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ، یونیورسٹی کلکشن، عربیہ (۲) ۹۸، ورق ۵۷ ب-۵۸ الف، محمد علاؤ الدین الحصکفی (م ۱۰۸۸ھ/۱۶۷۷ء): الدر المختار فی شرح تنویر الابصار، نولکشور ۱۲۹۰ھ/۱۸۷۳ء جلد ۳ ص ۲۸۷ اور: ابن عابدین: رد المحتار علی الدر المختار، بولاق، مصر ۱۲۷۲ھ جلد ۴ ص ۲۹۶

خاص بات یہ ہے کہ عہد وسطیٰ کے ہندوستانی فقہا بھی سفتجہ کی شرعی حیثیت کی بابت مذکورہ خیال سے متفق نظر آتے ہیں، ان کی نظر میں صرف وہی سفتجہ مکروہ ہے جو قرض کے ساتھ مشروط ہو ورنہ عام حالات میں وہ اسے جائز تصور کرتے ہیں۔ فیروز شاہ تغلق (۱۳۵۱ - ۱۳۸۸ء) کی ایما پر تیار کیا گیا ایک اہم مجموعہ فتاویٰ میں جو فتاوائے فیروز شاہی کے نام سے معروف ہے باب الصرف کے تحت سفتجہ سے الگ ایک استفتاء اور فتویٰ ان الفاظ میں مذکور ہے۔

سوال ۔ اگر زید عمرو سے شہر دہلی میں قرض لیتا ہے کہ وہ اس کی ادائیگی قنوج میں کرے گا بعد میں وہ سفتجہ لکھ کر عمرو کو دے دیتا ہے جسے (ہندوستانی) تجار کی اصطلاح میں ہنڈی کہتے ہیں شریعت کی رو سے اس طرح کا معاملہ مکروہ ہوگا کہ نہیں؟

جواب ۔ مکروہ نہ ہوگا (واللہ اعلم بالصواب) الیضاح میں منقول ہے کہ ہمارے اصحاب کے قول کے مطابق وہ سفتجہ مکروہ ہے جس کے ذریعہ آپس میں معاملہ کرتے ہیں اس لیے کہ قرض دینے والا اس صورت میں راستہ کے خطرات سے بری ہونے کا فائدہ حاصل کرتا ہے پس یہ اس قرض کے حکم میں ہو جاتا ہے جو نفع کا باعث بنتا ہے اور حضرت ابن عباسؓ سے جو روایت کی جاتی ہے کہ وہ مدینہ میں تاجروں سے قرض حاصل کیا کرتے تھے کہ کوفہ میں اس کی ادائیگی کی جائے گی، یہ روایت اس پر محمول کی جائے گی کہ وہ مطلق قرض لے لیا کرتے تھے پھر بعد میں سفتجہ لکھ کر دیتے تھے اور یہ مکروہ نہیں ہے۔ مکروہ اس صورت میں ہے جبکہ سفتجہ قرض میں بطور شرط شامل ہو۔[1]

فتاوائے عالم گیری میں بھی سفتجہ کی یہی تفصیل ملتی ہے:

"وکرہ السفاتج وھو قرض استفادبہ المقرض سقوط خطر الطریق وقد نھی رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم عن قرض جر نفعا وصورتہ دفع الی تاجر عشرۃ (دراہم) لیسد

---

[1] فتاوائے فیروز شاہی، محولہ بالا، ورق ۳۰۹ ب۔ ۳۱۰ الف، مشہور روایت کے برخلاف اس میں مکہ کی جگہ مدینہ کا لفظ مذکور ہے، ممکن ہے کتابت کی غلطی کی وجہ سے یہ فرق ہو گیا ہو۔

فعہا الی صدیقہ وانما یدفعہ علی سبیل القرض لا
علی سبیل الامانۃ لیستفید بہ سقوط خطر الطریق
فان لم تکن المنفعۃ مشروطۃ ولا کان فیہ عرف
ظاھر فلا باس بہ"۔[1]

(اور سفاتج (کا استعمال) مکروہ ہے یہ ایسا قرض ہے جس کے ذریعہ قرض دینے والا راستہ کے خطرات کے ساقط ہونے کا فائدہ حاصل کرتا ہے اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اس قرض سے منع فرمایا ہے جو کسی منفعت کا سبب بنے اور اس کی صورت یہ ہے کہ ایک شخص کسی تاجر کو مثال کے طور پر دس (درہم) دے تاکہ وہ اس کے دوست تک پہنچا دے اور یہ دینا قرض کے طور پر ہوتا ہے نہ کہ امانت کے اس لیے کہ اس سے مقصود راستہ کے خطرات کو اپنے اوپر سے ساقط کرنا ہوتا ہے۔ پس اگر یہ منفعت مشروط نہیں ہے اور نہ ایسا ہونا عرفاً ظاہر ہو تو اس میں کوئی حرج نہیں ہے۔)

دوسرے مآخذ بھی تقریباً اسی رائے کے قائل ہیں[2] البتہ بعض فقہاء کا موقف نسبتاً اور سخت ہے جو سفتجہ کا استعمال ہر حالت میں مکروہ قرار دیتے ہیں خواہ اس کے ذریعہ قرض کی ادائگی پہلے سے طے شدہ ہو یا بعد میں اس کی بابت فیصلہ کیا گیا ہو۔ النہر الفائق شرح کنز الدقائق میں اس خیال کو ترجیح دی گئی ہے۔ صاحب النہر نے یہ دلیل پیش کی ہے کہ موجودہ مسئلہ میں کراہیت کی اصل وجہ منفعت کا حصول ہے جو دونوں صورتوں میں پایا جاتا ہے قرض کے معاملہ میں اس کے پہلے سے داخل ہونے یا بعد میں شامل ہونے سے مسئلہ کی اصل نوعیت پر کوئی فرق مترتب نہیں ہوتا ہے۔[3]

---

[1] فتاوائے عالمگیری، مطبع مجیدی کانپور، ۱۳۵۳ھ، جلد ۳ (باب الکفالہ) ص ۱۳۶

[2] فخر الدین حسن اوزجندی (م ۱۱۹۶ء): فتاویٰ قاضی خاں، کلکتہ، ۱۸۳۵ء جلد ۳۔ کتاب الکفالہ ص ۴۷۷-۴۷۸ رد المحتار جلد ۴۔ کتاب الحوالہ ص ۲۹۶ نیز ہدایہ، محولہ بالا جلد ۳، کتاب الحوالہ ص ۱۱۳، حاشیہ ۱۸

[3] صاحب النہر کے خیالات کے لیے ملاحظہ کیجئے رد المحتار، الجزء الرابع، ص ۲۹۵-۲۹۶

فقہائے امت میں صرف علامہ ابن تیمیہ ہیں جو اس مسئلے میں بالکل ممتاز رائے رکھتے ہیں اور بڑے وزن دار دلائل سے اس کی وکالت کرتے ہیں ہمارے خیال میں خاص طور پر موجودہ حالات کے سیاق میں یہی رائے سب سے زیادہ موزوں اور متوازن معلوم ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ سفتجہ کے مطلق جواز کے قائل ہیں۔ دیگر فقہاء کے مثل وہ بھی اسے بنیادی طور پر قرض کا ایک معاملہ تسلیم کرتے ہیں اور اس امر سے بھی اتفاق کرتے ہیں کہ قرض دینے والا اس معاملہ میں اپنی اصل رقم کی واپسی کے علاوہ ایک اور فائدہ (راستہ کے خطرات سے مامون رہتے ہوئے ایک دوسرے مقام پر رقوم کو منتقل کرنا) حاصل کرتا ہے۔ لیکن ان کی رائے میں اس معاملہ میں مقرض کے ساتھ ساتھ مستقرض کو بھی منفعت نصیب ہوتی ہے۔ ابن تیمیہ کے مطابق مستقرض کو یہ فائدہ حاصل ہوتا ہے اسے اپنے شہر میں قرض کی صورت میں ایک سرمایہ فراہم ہو جاتا ہے جسے وہ مقامی طور پر اپنی ضروریات کے لیے استعمال کر سکتا ہے۔ مزید براں اسے بغیر کسی زحمت دوسرے شہر میں اس کی ادائیگی کی سہولت بھی ملتی ہے۔ ابن تیمیہ اپنے خیال کو مزید تقویت اس دلیل سے دیتے ہیں کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کسی ایسی چیز سے منع نہیں فرماتے جو لوگوں کی منفعت کا باعث ہو اس سے ممانعت صرف اس چیز کی کرتے ہیں جو ان میں سے کسی ایک کے لیے یا دونوں کے لیے مضرت رساں ہو۔ چنانچہ وہ ایک سوال کے جواب میں فرماتے ہیں:۔

إذا أقرضه دراهم ليستوفيها منه في بلد آخر، والمقترض له دراهم في ذلك البلد، وهو محتاج الى دراهم في بلد المقرض، فيقترض منه، ويكتب له "سفتجه" أي: ورقة، الى بلد المقترض، فهذا يصح في احد قولي العلماء

وقيل: نهي عنه، لأنه قرض جر منفعة، والقرض اذا جر منفعة كان ربا، والصحيح الجواز؛ لأن المقترض رأى النفع بأمن خطر الطريق في نقل دراهمه إلى ذلك البلد، وقد انتفع المقترض ايضا بالوفاء في ذلك البلد، وأمن خطر الطريق، فكلاهما منتفع بهذا الاقتراض،

والشارع لا ینہی عما ینفعہم و یصلحہم، وانما ینہی عما یضرہم[1]

جب کوئی دوسرے کو کچھ قرض دے اور اس کی ادائیگی دوسرے شہر میں چاہے گویا کہ قرض دینے والے کا مقصد دوسرے شہر تک اس رقم کو منتقل کرنا ہو اور صورتحال یہ ہو کہ قرض لینے والے کو مقرض کے شہر میں درہم کی ضرورت ہو پس وہ قرض لے اور اپنے شہر میں اس کی ادائیگی کے لیے سفتجہ یا تحریر لکھ کر دے دے تو علماء کے ایک قول کے مطابق یہ عمل جائز ہوگا اور یہ بھی روایت کی جاتی ہے کہ یہ ممنوع ہے اس لیے کہ یہ قرض ایک منفعت کا سبب بنتا ہے اور وہ قرض جو منفعت کے حصول کا باعث ہو سود کے حکم میں ہو جاتا ہے لیکن صحیح یہ ہے کہ یہ عمل (سفتجہ کا استعمال) جائز ہے اس لیے کہ اگر سفتجہ کے ذریعہ مقرض نے یہ چاہا کہ وہ اپنے دراہم کو دوسرے شہر تک منتقل کر دے اور راستہ کے خطرات سے مامون رہے تو قرض لینے والے نے بھی اس شہر میں راستہ کے خطرات کا سامنا کیے بغیر ادائیگی کر کے نفع حاصل کیا اس طرح قرض کے اس معاملہ کے ذریعہ دونوں منفعت سے محظوظ ہوئے اور شارع علیہ السلام اس امر سے منع نہیں فرماتے جو لوگوں کے لیے نفع اور بہتری کا باعث ہو بلکہ اس سے جو ان کے لیے نقصان دہ ہو۔[1]

اس گفتگو سے واضح ہے کہ سفتجہ کے ذریعہ ایک مقام سے دوسرے مقام رقوم کی منتقلی یا ایک شہر سے دوسرے شہر ارسال زر کے اس طریقہ کی شرعی حیثیت کی بابت عام طور پر فقہاء نے جو رائیں قائم کی ہیں وہ اس مسئلہ کو قرض کے اصول وضوابط کے تحت جانچنے پر مبنی ہیں اور اس کی حلت وحرمت یا کراہیت کے بارے میں ان کا فیصلہ مقرض کو حاصل ہونے والی منفعت کی مختلف انداز میں ترجمانی پر منحصر ہے۔ واقعہ یہ ہے کہ محض اس کی ظاہری صورت پر نظر کرتے ہوئے سفتجہ کو قرض کے معاملہ کے تحت داخل کیا گیا ہے ورنہ فی الحقیقت اس کی تصریح نہیں ملتی کہ یہ طریقہ اختیار کرتے وقت طرفین کے مابین باقاعدہ مقارضت کے اصول پر بات چیت مکمل ہوتی تھی اور قرض دینے والے کے

---

[1] فتاوائے ابن تیمیہ۔ مطابع دار العربیہ، بیروت، جلد ۱۹، ص ۵۳۰-۵۳۱

پیش نظر ایک خاص منفعت (دوسرے مقام پر اس کی بحفاظت وصولی) کا حصول ہوتا تھا اور نہ یہ بات ثابت ہے کہ پہلے قرض کا معاملہ طے ہوتا تھا اور بعد میں کسی خاص ضرورت کے تحت قرض دینے والا دوسرے مقام پر اس کے ادا کیے جانے کے لیے قرض لینے والے سے سمجھوتہ کرتا تھا۔ اپنی سادہ صورت میں سفتجہ جانبین کے باہمی سمجھوتہ پر ایک مبنی بر سہولت طریقہ تھا جو سفر کے متوقع خطرات اور بار کی زحمتوں کے پیش نظر رقوم کی منتقلی یا ارسال کے لیے اختیار کیا جاتا تھا۔ حضرات صحابہ میں عبداللہ ابن عباسؓ اور حضرت ابن زبیرؓ سے سفتجہ کا جو عمل ثابت ہے اگرچہ فقہا اسے بھی قرض کے معاملہ کے تحت داخل کرتے ہیں لیکن اس روایت میں جیسا کہ پہلے ذکر کیا جا چکا ہے محض تجار سے چاندی یا نقد رقم لینے (یاخذ الورق من التجار بالمکۃ) کے الفاظ ملتے ہیں قرض لینے یا دینے کا مفہوم اس سے مشکل ہی سے نکلتا ہے۔

سفتجہ کو فی نفسہ قرض کا ایک معاملہ قرار دے کر اس کی فقہی نوعیت متعین کرنے میں چنداں حرج نہیں البتہ قرض کو اصل تسلیم کرنا اور سفتجہ کو اس کی ضمنی یا ملحقہ صورت کی حیثیت دے کر اس پر اظہار خیال کرنا صحیح نہیں معلوم ہوتا اس لیے کہ عملاً ایسا نہیں ہوتا تھا کہ پہلے کوئی شخص قرض لیتا تھا اور بعد میں اتفاقیہ دوسرے شہر میں رقوم کی منتقلی کے لیے سفتجہ کے ذریعہ مقروضہ رقم کی ادائگی اس شہر میں حاصل کرتا تھا بلکہ ارسال زر کا خواہش مند شخص دوسرے کے پاس (جس کا سرمایہ اس کے مطلوبہ مقام میں موجود ہوتا تھا) اپنی رقم جمع کر دیتا تھا اور اس مقام پر خود یا دوسرے کے حق میں اس کی وصولی کے لیے سفتجہ لکھا لیتا تھا۔ بالفاظ دگر سفتجہ بجائے خود ایک مستقل معاملہ تھا قرض کے معاملہ سے اس کا ملحق ہونا ضروری نہ تھا البتہ یہ کہا جا سکتا ہے کہ صورۃً قرض اور سفتجہ میں مناسبت ہے۔ بالکل اسی طرح جیسا کہ احالہ، کفالہ اور صرف کے مسائل اس میں داخل ہیں شاید فقہا نے اس کی اسی حیثیت کو مد نظر رکھتے ہوئے اپنی اپنی صوابدید کے مطابق اسے احالہ، کفالہ اور قراض و صرف کے مختلف ابواب کے تحت ذکر کیا ہے۔ البتہ چونکہ سفتجہ سے اصل مقصود دوسری جگہ نقود کو منتقل کرنے یا رقوم ارسال کرنے میں راستہ کے متوقع خطرات کو دوسرے کے ذمہ ڈالنا ہوتا ہے اس لیے اکثر فقہا

اس کو حوالہ کے مسائل میں شامل کرتے ہیں اور یہی بات زیادہ موزوں اور قرین قیاس معلوم ہوتی ہے۔ سفتجہ کی اصل حیثیت کے پیش نظر یہ کہنا غلط نہ ہوگا کہ اس کی فقہی نوعیت متعین کرتے وقت مذکورہ منفعت کے علاوہ بعض دیگر پہلوؤں کو مدنظر رکھنا بھی ضروری ہے۔ مثلاً دوسرے مقام پر اس کے ذریعہ ادائیگی کے وقت اصل رقم پر کچھ اضافہ کرنا، سفتجہ جاری کرنے والے کی جانب سے اس خدمت کے عوض کوئی فیس یا محصول وصول کرنا یا اسے نقد میں تبدیل کرتے وقت اصل رقم سے کمیشن یا بٹہ کے طور کچھ کاٹنا۔

جہاں تک سفتجہ کے تحت جمع کی جانے والی اور دوسرے مقام پر ادا کی جانے والی رقم میں کمی وبیشی کا سوال ہے تو اگر یہ تبادلہ جنس کا جنس سے اور بلا شرط ہو تو اس کے جواز میں کسی کو کلام نہیں ہے۔ فقہاء اسے احسان کی قبیل سے شمار کرتے ہیں جو ہر حال میں مطلوب ومستحسن ہے۔ جیسا کہ حضرت ابن زبیرؓ کے عمل سے متعلق محولہ بالا روایت سے ثابت ہوتا ہے کہ تجار کوفہ وبصرہ میں اپنی جمع کردہ چاندی سے بہتر (اجود من ورقھم) پاتے تھے۔ صاحب واقعہ راوی کا بیان ہے کہ اس نے حضرت ابن عباسؓ سے بہتر رقم ادا کیے جانے کے بارے میں دریافت کیا تو انھوں نے جواب دیا کہ اس میں کوئی حرج نہیں ہے الا آنکہ مشروط ہو[1]۔ رہا وزن یا مقدار میں زیادتی کا مسئلہ تو اگر یہ معمولی نوعیت کی ہے جس کا ترازو یا باٹ میں فرق ہونے کی وجہ سے واقع ہونا عین ممکن ہے تو فقہاء کے نزدیک اس کی کوئی اہمیت نہ ہوگی اور یہ معاملہ جائز ہوگا۔ ہاں اگر زیادتی اس قسم کی نہ ہو اور اسے معمولی کہنا مشکل ہو مثلاً سو درہم پر ایک درہم کا اضافہ تو یہ جائز نہ ہوگا[2]۔ ظاہر ہے کہ کمی کی صورت میں بھی اسی کی صورت میں بھی اسی اصول کی روشنی میں اس کی حلت وحرمت کا فیصلہ کیا جائے گا

---

[1] السرخسی، المبسوط، محولہ بالا، ص ۳۷ "قال عطاء فسألت ابن عباسؓ عن اخذھم اجود من ورقھم قال لا باس بذالك مالم یکن مشروطاً" (ایضاً ص ۳۷)

[2] ردالمحتار، جلد ۴ (کتاب الحوالہ)، ص ۲۹۶، شیخ زین الدین بن نجیم، البحرالرائق شرح کنزالدقائق مطبعہ علمیہ، مصر (کتاب الحوالہ) ص ۲۶۷

اس امر کی وضاحت بھی ضروری معلوم ہوتی ہے کہ اگر جمع کردہ (یا مقروضہ) اور وصول شدہ رقم میں کمی بیشی دو مقام یا دو ملک کے سکوں یا کرنسی کے زر مبادلہ میں تفاوت کی وجہ سے واقع ہو تو اس کا کچھ اعتبار ہوگا نہ اس کی وجہ سے سفتجہ غیر شرعی قرار پائے گا۔ رہا یہ مسئلہ کہ اگر مستقرض (یا رقوم کی منتقلی کرنے والے) اپنی جانب سے مقرض (ارسال زر کے طالب) یا اس کے نامزد شخص کو اصل رقم سے کچھ زائد دے تو اس کا کیا حکم ہوگا۔ اس پر بعض فقہاء کی بحث سے یہ واضح ہوتا ہے کہ اگر یہ زائد حصہ اصل رقم سے متعین طور پر علیحدہ نہیں ہے یا دونوں اس طرح گڈمڈ ہوں کہ اصل و زاید کی صحیح مقدار نامعلوم ہو تو یہ اضافہ جائز نہ ہوگا لیکن اگر اختلاط اور اختمال کی یہ صورت نہ ہو مثلاً ایک شخص نے دوسرے شہر میں سفتجہ کے ذریعہ قرض کی ادائیگی کے وقت مقروضہ رقم کے مثل ادا کرنے کے بعد بلا شرط ایک درہم اپنی طرف سے بخوشی دیا تو یہ زیادتی بلا اختلاف جائز ہوگی۔ اصل رقم پر کمیت یا مقدار کے لحاظ سے اضافہ کے بارے میں فقہا قاعدہ کلیّہ بیان کرتے ہیں کہ اگر یہ غیر مشروط طور پر بطور احسان اور واضح انداز میں ہو تو اس میں کوئی قباحت نہیں ہے[1] جہاں تک اس کے ذریعہ ارسالِ زر کے محصول کے طور پر کچھ وصول کرنے یا اس کو بھناتے وقت زر تخفیف کے مد میں اصل رقم سے کچھ کاٹنے کا مسئلہ ہے تو فقہا نے سفتجہ پر بحث کرتے ہوئے اس سے تعرض نہیں کیا ہے ممکن ہے اس وقت کے حالات میں یہ صورت سفتجہ میں داخل ہی نہ رہی ہو اس لیے یہ جزئیہ فقہاء کی توجہ کا طالب نہ بن سکا۔ صرف تعجب اس پر ہے کہ ہندوستانی فقہاء جنھوں نے سفتجہ کو ہنڈی کے مترادف قرار دیا ہے وہ اس مسئلہ پر کیوں خاموش نظر آتے ہیں جبکہ ہنڈی کے بارے میں یقینی طور پر یہ معلوم ہے کہ صراف یا پیشہ ور تاجر (جو ہنڈی جاری کرتے تھے) اس خدمت کا معاوضہ وصول کرتے تھے یا دوسرے مقام پر اس کو نقد میں تبدیل کرتے وقت ان کے ایجنٹ زر تخفیف کے نام پر اصل رقم سے کچھ کم کر کے دیا کرتے تھے۔ سفتجہ کے اس

---

[1] الدر المختار، جلد سوم (کتاب الحوالہ) ص ۳۰۷، رد المختار، الجزء الرابع، ص ۲۹۶، البحر الرائق، الجزء السادس (کتاب الحوالہ) ص ۲۶۷

پہلو پر فقہاء کی خاموشی کے باوجود اصل مسئلہ کے بارے میں ان کی رائے کی روشنی میں اس جزئیہ کے متعلق بھی ان کے نقطۂ نظر کو سمجھا جا سکتا ہے۔ ظاہر ہے جو فقہاء سفتجہ کو قرض کا ایک معاملہ تسلیم کرتے ہوئے اور راستہ کے امن کو منفعت سے تعبیر کرتے ہوئے اس کے عدم جواز یا کراہیت کے قائل ہیں وہ فیس یا کسی قسم کے معاوضہ کی صورت میں بدرجہ اولیٰ اسے ناجائز قرار دیں گے اس لیے کہ اس صورت میں منفعت کے ساتھ ساتھ اس میں کمی بیشی کا عنصر بھی شامل ہو جاتا ہے۔ اس نقطۂ نظر کی ترجمانی متاخرین میں ہمیں مولانا اشرف علی تھانوی کے کے ایک فتوی میں ملتی ہے جو منی آرڈر کی شرعی حیثیت کی بابت ایک استفتاء کے جواب میں پیش کیا گیا ہے۔ مولانا تھانوی منی آرڈر کو بھی قرض کے قبیل سے شمار کرتے ہیں، فیس کی صورت میں وہ اسے ممنوع قرار دیتے ہیں اور فیس نہ ہونے کی حالت میں سفتجہ کے مثل اسے مکروہ تصور کرتے ہیں۔ اس فتوی کے متن کو یہاں نقل کرنا مناسب معلوم ہوتا ہے طوالت کے خوف سے استفتاء کو حذف کرتے ہوئے صرف اس کا جواب پیش کیا جاتا ہے:

"الجواب: قاعدہ کلیہ ہے الاقراض تقضی بامثالہا اور منصوص ہے کہ قرض میں کمی بیشی کی شرط ربوا ہے۔ اب سمجھنا چاہئے کہ منی آرڈر کا روپیہ جو ڈاک خانہ میں داخل کیا جاتا ہے کیا وہ امانت ہے اور اہل ڈاک اجیر یا قرض ہے اور اہل ڈاک مستقرض سو چونکہ یقیناً یہ معلوم ہے کہ وہ روپیہ بعینہ نہیں بھیجا جاتا اور نیز یہ قانون ہے کہ اگر ڈاک خانہ سے وہ روپیہ اتفاقاً ضائع ہو جاوے تو اہل ڈاک اس کا ضمان دیتے ہیں ان دونوں امر سے معلوم ہوا کہ وہ امانت نہیں بلکہ قرض ہے جو دوسری جگہ ادا کیا جاتا ہے پس فیس بھی جزو قرض ہے اور مقام وصول پر چونکہ بوضع فیس ادا کیا جاتا ہے اس لیے قرض میں کمی بیشی لازم آئی یہ وجہ اس کے ممنوع ہونے کی ہے بلکہ اگر فیس نہ ہو تب بھی حسب قاعدہ کلیہ کل قرض جر نفعا فہو ربوا" بوجہ منفعت سقوط خطر طریق کے داخل سفتجہ ہو کر مکروہ ہے فی الدر المختار کتاب الحوالہ وکرہت السفتجہ الخ[1]

---

[1] امداد الفتاویٰ (معروف بہ فتاوے رشیدیہ) مطبع مجتبائی، دہلی ۱۳۲۶ھ، جلد سوم صفحہ ۲۸

سفتجہ کو قرض کے معاملہ سے ملحق کرنے کے یا قرض کی ایک صورت کی حیثیت سے تسلیم کرنے کے بجائے اگر اسے ارسال زر کے لیے دو اشخاص کے درمیان طے شدہ ایک سادہ سا معاملہ تصور کیا جائے اور اس کام کی انجام دہی میں تاجر یا صراف کے صرف اوقات اور عملہ و ایجنٹوں پر ہونے والے اخراجات کو پیش نظر رکھا جائے تو دوسرے مقام پر رقوم کی فراہمی یا روپیے کی روانگی کے عوض فیس یا محصول کی تحصیل یا اس کی شرح میں کوئی شرعی قباحت نہیں معلوم ہوتی۔ سفتجہ کے عدم جواز یا حرمت کا مسئلہ اسی وقت پیدا ہوتا ہے جب اسے براہ راست قرض کے اصول کی کسوٹی پر پرکھا جائے۔ اگر اسے براہ راست قرض کے دائرہ سے علیحدہ ایک معاملہ کی حیثیت سے دیکھا جائے تو مسئلہ کی فقہی نوعیت بدل جائے گی۔ عہد وسطیٰ میں جن مقاصد کے تحت سفتجہ کا طریقہ اختیار کیا جاتا تھا اور اس کے لیے تاجر و صراف کی خدمت حاصل کی جاتی تھی آج مختلف ملکوں میں حکومت کے قائم کردہ ادارے باتنخواہ عملہ کی مدد سے وہی کام انجام دیتے ہیں صارفین کو اس کے عوض بطور فیس یا سروس چارج کچھ رقم حکومت کے قانون کے مطابق ادا کرنی پڑتی ہے۔ چاہے دوسری جگہ روپیہ بھیجنے کے لیے ہم بینک ڈرافٹ بنوائیں یا منی آرڈر و لیوسٹل آرڈر کا طریقہ اختیار کریں ہر صورت میں ہم بھیجی جانے والی رقم سے کچھ زائد گورنمنٹ کے کھاتے میں جمع کرتے ہیں۔ ظاہر ہے کہ وہ زائد رقم شخص مقصود تک نہیں پہنچتی۔ ہم ان ذرائع کو بلا تکلف استعمال کرتے ہیں لیکن آج ہمارے علماء و فقہا کے درمیان شاید ہی ان کے جواز و عدم جواز کا مسئلہ زیر بحث آتا ہو، اس لیے کہ عام طور پر یہی سمجھا جاتا ہے کہ حکومت جو فیس یا محصول وصول کرتی ہے وہ ان مصارف کی تکمیل کے لیے ہوتی ہے جو ان ذرائع کی فراہمی میں درکار ہوتے ہیں۔ اس بات کی ہے کہ سفتجہ کے مسئلہ پر غور کرنے اور اس کی شرعی حیثیت متعین کرنے میں بھی ان حقائق کو ملحوظ خاطر رکھا جائے اور اس کی حلت و حرمت کا فیصلہ محض قرض کے ایک معاملہ کی حیثیت سے نہ کیا جائے، بلکہ اس کے استعمال کے اصل مقصد کو مدنظر رکھتے ہوئے ارسال زر کے ایک طریقہ کی حیثیت سے اسے موضوع بحث بنایا جائے۔

شبلی کی سیرت النبیؐ کا مطالعہ نقد سلیمانی کی روشنی میں

ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی

علامہ سید سلیمان ندوی نے اپنے عظیم و محبوب استاذ علامہ شبلی نعمانی کی آخری تصنیف "سیرت النبی" کی نہ صرف جمع و تدوین کی خدمت انجام دی، بلکہ اس کی ترتیب و تہذیب اور تکمیل کا عظیم علمی کارنامہ بھی انجام دیا۔ لائق شاگرد نے اپنے مرحوم استاذ کی آخری وصیت کو اپنی پوری زندگی کا لائحہ عمل بنا لیا اور ایک طرح سے اپنی زندگی کو سیرت نبوی کے لیے وقف کر دیا۔ علامہ ندوی کو استاذ سے بیکراں عقیدت و محبت کے ساتھ اپنے فرض کے تقاضوں کا بھی پورا احساس تھا، چنانچہ اپنے دیباچۂ طبع چہارم میں فرماتے ہیں:-

"نومبر ۱۹۱۴ء میں مصنف کی وفات کے بعد جب سیرت کا مسودہ مصنف کی وصیت کے مطابق اس ہیچمدان کے ہاتھ آیا تو اس عقیدت کی بنا پر جو ایک شاگرد کو اپنے استاذ سے ہونی چاہیے، استاد کے مسودہ پر انگلی رکھتے ہوئے بھی ڈر معلوم ہوتا تھا۔ اگر کبھی بہ ضرورت ایسی گستاخی کرنی پڑتی تھی تو خواب میں بھی ڈر جاتا تھا....."[۱]

لیکن مدتوں شاگرد جامع کا احساسِ دیانت اپنے استاذ کے علمی رعب اور عظمت کے نیچے دبا رہا اور "مبیضہ کا مقابلہ مسودہ سے اور نہ مسودہ کا مقابلہ اصل ماخذوں سے میں نے کیا، بلکہ مصنف کی امانت جوں کی توں ناظرین کے سپرد کر دی۔"[۲] لیکن طبع چہارم سے پہلے مقابلہ اور مطابقت کا خیال آیا اور تلاش بسیار، محنت شاقہ اور تفحص شدید کے بعد کتاب پھر مرتب کی گئی۔ "کچھ مقام ایسے بھی تھے جہاں اس ہیچمدان جامع کو مصنف کے نظریہ سے

اختلاف تھا، اس دفعہ وہاں حاشیے بڑھا کر اختلاف کو ظاہر کر دیا، کہیں کسی واقعہ کے اجمال کی تفصیل یا دفع شبہ کی ضرورت تھی، وہاں اس ضرورت کو پورا کیا گیا بعض مسامحات پر تنبیہ مناسب تھی وہ کی گئی، کہیں فروتر ماخذ کا حوالہ تھا اور اثنائے مطالعہ میں اس سے بالاتر ماخذ ملا تو اس کا حوالہ دے دیا گیا۔"[۳۳]

علامہ ندوی کو یہ احساس بھی تھا کہ "خطائے بزرگان گرفتن خطا است" لیکن ساتھ ہی "امر بالمعروف ونہی عن المنکر" کا ربانی فرمان بھی پیش نظر تھا جس نے فروگذاشتوں اور خامیوں پر تنبیہ کا فریضہ انجام دینے پر انھیں مجبور کیا۔ "سیرت النبیؐ" کے بار بار مطالعے کے دوران اس خاکسار تبصرہ نگار کو سلیمانی استدراکات اور تنقیدی اشارات کی علمی اہمیت کا اندازہ ہوا اور خیال آیا کہ ان کو ایک مضمون کی شکل میں مرتب کر دیا جائے تاکہ بعض اہم علمی امور پر دو عظیم عالموں اور صاحب نظر محققوں کی تحقیقات اور نظریات اہل علم کے سامنے یکجا آسکیں اور آج کے جمود زدہ کور ذوق اور تقلید پرستوں کی آنکھیں کھل سکیں جو شخصیت پرستی کے اندھیروں میں صحیح اور تعمیری تنقید کی اہمیت کو نہیں پہچانتے یا پہچاننا اور سمجھنا نہیں چاہتے۔

سید صاحب مرحوم کے زیادہ تر استدراکات کا تعلق سیرت النبیؐ کی جلد اول سے ہے اور اس کی بدیہی وجہ یہی معلوم ہوتی ہے کہ اسی کا مواد مصنف مرحوم نے اپنی زندگی میں مرتب و مبیض کر لیا تھا۔ دوسری جلد میں زیادہ تر مواد جامع ندوی کے اضافوں کی شکل میں ہے۔ ایک وجہ یہ بھی ہو سکتی ہے کہ جلد اول میں تاریخی اور علمی مباحث زیادہ ہیں اور ان کے تناسب سے اختلافات کی گنجائش قدرے زیادہ تھی۔ باقی جلدیں سید ندوی کی اپنی علمی کاوشیں ہیں جن میں مصنف اول اور استاد شبلی سے اختلاف کے حوالے کہیں کہیں صراحتاً یا ضمناً مل جاتے ہیں اس مضمون کی تنقیدی و مبصرانہ جولان گاہ صرف پہلی دو جلدوں تک محدود ہے کہ ان ہی میں استاذ و شاگرد کی مشترکہ کاوشیں جلوہ گر ہیں۔

علامہ شبلی پر پہلی سلیمانی تنقید اور تشریح تبصرہ کمالات وصفات انبیاء کے باب میں شروع کتاب میں نظر آتا ہے۔ علامہ شبلی کا خیال ہے کہ ..... (زمانے نے) "اس قسم کے نفوس قدسیہ جو پیش کیے ہیں، وہ فضائل اخلاق کی کسی خاص صنف کے نمونے تھے، مثلاً

جناب مسیح علیہ الصلوٰۃ والسلام کے مکتبِ درس میں صرف حلم وتحمل، صلح وعفو، قناعت وتواضع کی تعلیم ہوتی تھی، حکومت وفرمانروائی کے لیے جو فضائلِ اخلاق درکار ہیں مسیحی تعلیم کی بیاض میں ان سطروں کی جگہ سادی ہے۔ حضرت موسیٰ اور نوح علیہما السلام کے اوراقِ تعلیم میں عفوِ عام کے صفحے خالی ہیں۔ اس بنا پر ہر ہر قدم پر نئے نئے رہنما کی ضرورت پیش آئی اور اس لیے عالم انسانی اپنی تکمیل کے لیے ہمیشہ ایسے جامع کامل کا محتاج رہا جو صاحبِ شمشیر و نگین بھی ہو اور گوشہ نشین بھی، بادشاہ کشور کشا بھی ہو اور گدا بھی، فرمانروائے جہاں بھی ہو اور سجہ گرداں بھی، مفلس قانع ہو اور دریادل بھی...." گویا شبلی مرحوم نے تمام انبیائے سابقین کو کسی ایک خاص صنفِ اخلاق سے متصف مانا ہے اور ختم الانبیاء صلی اللہ علیہ وسلم کو جامع صفات و کمالات نبوت۔ سید مرحوم نے تشریح کرتے ہوئے تنقید کی ہے کہ "یہاں پر کتاب کی اس عبارت بالا کے مخاطب اہل کتاب ہیں جن کے موجودہ صحیفوں میں ان انبیاء کے جو احوال مذکور ہیں وہ اسی صورت میں ہیں۔ اس لیے مصنف نے ان کے بیان کردہ تمام احوال کو مان کر ایک باکمال اور ہمہ کمال ہستی کی ضرورت پر ان کے سامنے حجت قائم کی ہے۔ لیکن چونکہ از روئے اسلام ایک طرف تمام انبیاء علیہم السلام کی صداقت پر یکساں ایمان لانا اور ان کو تمام پیغمبرانہ کمالات سے متصف جاننا ضروری ہے..... اس لیے یہ ضروری ہے کہ تمام انبیاء علیہم السلام کو یکساں صادق اور کمالات نبوت سے متصف مانا جائے..... حضرات انبیائے کرام علیہم السلام تمام کمالاتِ نبوت وفضائلِ اخلاق سے یکساں سرفراز تھے مگر زمانے اور ماحول کے ضروریات اور مصالحِ الٰہی کی بنا پر ان کمالات کا عملی ظہور تمام انبیاء میں یکساں نہیں ہوا...... اس لیے بوجہ عدم ضرورتِ حال ان انبیائے کرام کے بعض کمالات کا عملی ظہور کسی وقت میں نہیں ہوا تو اس کے یہ معنی ہرگز نہیں ہیں کہ یہ حضرات (نعوذ باللہ) ان کمالات وفضائل سے متصف نہ تھے..... لیکن حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی نبوت چونکہ آخری اور عمومی تھی، اس لیے بضرورتِ احوال آپ کے تمام کمالات نبوت آپ کی زندگی میں عملاً پوری طرح جلوہ گر ہوئے...... یہ بھی یاد رکھنا چاہیے کہ ان جزئی کمالات کے اظہار میں ایسا پہلو نعوذ باللہ پیدا نہ ہونے پائے جس سے دوسرے انبیاء علیہم السلام کی توہین یا کسر شان پیدا ہو کہ اس سے ایمان کے ضائع جانے کا خطرہ ہے۔" ؎

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اس خواب کی، جس میں حضرت موصوف کو اپنے فرزند دل بند حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کی قربانی کا امر الٰہی ہوا تھا، جو تشریح و تعبیر علامہ شبلی نے کی ہے علامہ ندوی کو اس سے اتفاق نہیں ہے۔ مصنف مرحوم کا خیال تھا کہ خواب براہیمی عینی نہیں بلکہ تمثیلی تھا۔ اس سے مراد یہ تھی کہ بیٹے کو کعبہ کی خدمت کے لیے نذر چڑھا دیں یعنی وہ کسی اور شغل میں مصروف نہ ہوں بلکہ کعبہ کی خدمت کے لیے وقف کر دیے جائیں.... حضرت ابراہیم علیہ السلام نے اس خواب کو عینی خیال کیا اور بعینہٖ اس کی تعمیل کرنی چاہی، گویہ خیال اجتہادی غلطی تھی جو انبیاء سے ہو سکتی ہے.... اس بنا پر گو حضرت ابراہیم علیہ السلام اس فعل سے روک دیے گئے، لیکن خدا نے ان کی حسن نیت کی قدر کی...." علامہ ندوی نے تسلیم کیا ہے کہ مصنف سیرت نے اس مقام پر بعض علماء سلف کی تقلید کر کے حضرت ابراہیم کے اس خواب کو تمثیلی کہا ہے مگر "ہیچمدان جامع کا ذوق اس مقام پر اس واقعہ کو حضرت ابراہیم علیہ السلام کے اجتہادی غلطی ماننے سے ابا کرتا ہے اور یہ سمجھتا ہے کہ حضرت ابراہیم علیہ الصلوٰۃ والسلام جو محبت الٰہی سے سرشار تھے، خطائے اجتہادی سے نہیں، بلکہ غلبۂ شوق اطاعت و محبت میں اس حکم الٰہی کی تعمیل اپنی طرف سے بعینہٖ و بلفظہٖ کرنے پر آمادہ ہو گئے...... یہ تشریح ان بعض علماء کے متابعت میں ہے جو بعض دینی و علمی اسباب کی بنا پر اس کو رویائے تمثیلی سمجھتے ہیں، ورنہ جمہور علماء اس رویا کو عینی ہی سمجھتے ہیں۔"[۵۱]

خانۂ کعبہ کی تعمیر کے ضمن میں علامہ شبلی کا خیال ہے کہ حضرت ابراہیم اور حضرت اسمٰعیل "دونوں نے مل کر ایک چھوٹے سے چوکھونٹے گھر کی نیو ڈالی"۔ مگر علامہ ندوی کا بیان ہے کہ "محققین کے بیان کے مطابق حضرت ابراہیم علیہ السلام نے خانہ کعبہ کی منہدم و بے نشان عمارت کی دوبارہ بنیاد اٹھا کر بلند کی"۔ جامع سیرت نے اس مسئلہ پر سیرت النبی کی جلد پنجم باب حج عنوان مکہ اور کعبہ میں سیر حاصل بحث کی ہے اور اس کا یہاں حوالہ بھی دیا ہے۔[۵۲]

سیرت و تاریخ کے ابتدائی اور قدیم مآخذ میں بعض فصحائے عرب کے خطبات اور شاعری کے نمونوں پر بحث کرتے ہوئے علامہ شبلی نے ان میں سے اکثر کو موضوع قرار دیا ہے۔ اسی کی تشریح میں وہ مزید فرماتے ہیں کہ "ابوطالب کے نام سے جو لامیہ قصیدہ ابن ہشام وغیرہ

نے نقل کیا ہے سرتاپا موضوع ہے۔" علامہ ندوی کا خیال ہے کہ" اس قصیدہ کو سرتا پا موضوع کہنے کے بجائے، جیسا کہ مصنف نے کہا ہے، اکثر کہنا صحیح ہے کیونکہ اس کے دو شعر صحاح میں بھی مذکور ہیں مثلاً صحیح بخاری و صحیح مسلم، باب الاستسقاء، خود ابن اسحاق نے اس قصیدہ کو نقل کر کے لکھا ہے کہ وبعضُ اھلِ العلم بالشعر ینکرا کثرھا (یعنی بعض ماہرین شعر اس کے اکثر اشعار کی صحت سے انکار کرتے ہیں)" ۵۸

علامہ شبلی اور ان کے لائق شاگرد کے نزدیک ایک دل چسپ اختلاف حضرت علی رضی اللہ عنہ کے قبولِ اسلام کی مشہور عام روایت کے بارے میں ہے: "چند روز بعد آپ نے حضرت علیؓ سے کہا کہ دعوت کا سامان کرو۔ یہ درحقیقت تبلیغ اسلام کا پہلا موقع تھا۔ تمام خاندان عبدالمطلب مدعو کیا گیا۔ ... آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے کھانے کے بعد کھڑے ہو کر فرمایا کہ میں وہ چیز لے کر آیا ہوں جو دین اور دنیا دونوں کی کفیل ہے اس بارِ گراں کے اٹھانے میں کون میرا ساتھ دے گا؟ تمام مجلس میں سناٹا تھا۔ دفعتہً حضرت علی نے اٹھ کر کہا: گو مجھ کو آشوبِ چشم ہے، گو میری ٹانگیں پتلی ہیں اور گو میں سب سے نوعمر ہوں، تاہم میں آپ کا ساتھ دوں گا۔" علامہ ندوی نے اپنے مختصر ترین حاشیے میں تشریح و تنقید کی ہے کہ" طبری نے ... عبدالغفار بن قاسم اور منہال بن عمرو کے واسطے سے اس کو روایت کیا ہے۔ پہلا شیعی اور متروک ہے اور دوسرا بد مذہب۔ اس روایت میں اور بھی وجوہِ ضعف، بلکہ وجوہ وضع ہیں ۵۹۔" افسوس کہ علامہ ندوی نے اپنے تبصرہ و تنقید کو مختصر اشارہ تک محدود رکھا ہے، ورنہ سیرتِ نبوی تبلیغ اسلام اور اس سے زیادہ خاندانِ طالبی کے اسلامی کارناموں اور حمایت و نصرتِ رسولِ کریمؐ کے ضمن میں ہمارے جانبدار مورخین کی مبالغہ آرائی کا مزید ثبوت ملتا۔

"تلك الغرانيق العُلىٰ" والے واقعہ پر علامہ شبلی نے عالمانہ بحث کرتے ہوئے لکھا ہے کہ" آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حرم میں ایک دفعہ نماز ادا کی، کفار بھی موجود تھے جب آپ نے یہ آیت پڑھی ومنٰوۃ الثالثۃ الاخریٰ تو شیطان نے آپ کی زبان سے یہ الفاظ نکلوا دیے ..... اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے سجدہ کیا تمام کفار نے آپ کی متابعت کی۔" شبلی نے اس پورے قصہ کو بیہودہ اور ناقابل ذکر قرار دیا ہے۔ مگر سید ندوی

نے "اس روایت کے آخری حصہ کو کہ چند کافروں کے سوا تمام جن وانس نے حضور کے ساتھ ایک دفعہ سجدہ کیا" صحیح قرار دیا ہے۔ اور نہ صرف قوسین میں اپنے خیال کو ظاہر کیا ہے بلکہ صحیح بخاری کے باب کی روایت سے سند بھی پیش کی ہے۔[۵۶]

سیرت نبوی اور تبلیغ اسلام کی تحریک کا ایک اہم مباحثہ "اسلام ابی طالب بن عبدالمطلب ہاشمی" ہے جو دو مختلف مکاتب فکر، مدارس خیال بلکہ عقائد مذہب کی الگ الگ ترجمانی کرتا ہے۔ شبلی نے ابو طالب کی وفات کے ضمن میں بیان کیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنے شفیق ومحبوب چچا سے ان کے بوقت مرگ کلمۂ شہادت پڑھنے کی درخواست کی تاکہ آپ بروز قیامت ان کے ایمان واسلام کی گواہی دے سکیں۔ مگر ابو طالب ہاشمی نے ابو جہل مخزومی اور عبداللہ بن ابی امیہ مخزومی کی سرزنش وتوبیخ پر جو کہ اس وقت بستر مرگ ابی طالب کے پاس موجود تھے نہ صرف کلمۂ شہادت پڑھنے سے انکار کیا بلکہ عبدالمطلب ہاشمی کے دین پر مرنے کا اقرار مزید کیا۔ اور پھر رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے مخاطب ہوکر کہا: "میں وہ کلمہ کہہ دیتا لیکن قریش کہیں گے کہ موت سے ڈر گیا" آپ نے فرمایا "میں آپ کے لیے دعائے مغفرت کروں گا جب تک کہ خدا مجھ کو اس سے منع نہ کر دے"۔ شبلی نے اس کو بخاری اور مسلم کی روایت کہا ہے، پھر ابن اسحاق کی روایت مزید بیان کی ہے جس کے مطابق ابو طالب نے بروایت حضرت عباس بن عبدالمطلب ہاشمی موت کے وقت وہی کلمہ کہہ دیا تھا۔ شبلی نے تسلیم کیا ہے کہ زیادہ تر محدثین ابو طالب کے کفر کے قائل ہیں لیکن پھر علامہ موصوف نے بوجوہ معلوم بخاری کی اس روایت پر کلام کیا ہے کہ "محدثانہ حیثیت سے بخاری کی یہ روایت چنداں قابل حجت نہیں کہ اخیر راوی مسیب ہیں جو فتح مکہ میں اسلام لائے اور ابو طالب کی وفات کے وقت موجود نہ تھے..... اس لیے یہ روایت مرسل ہے ابن اسحاق کے سلسلۂ روایت میں عباس بن عبداللہ بن معبد اور حضرت عبداللہ بن عباس ہیں۔ یہ دونوں ثقہ ہیں لیکن بیچ کا ایک راوی یہاں بھی رہ گیا ہے۔ اس بنا پر دونوں روایتوں کے درجۂ استناد میں چنداں فرق نہیں"۔ اس کے بعد شبلی مرحوم نے بڑے جذباتی انداز اور رومانی لہجے میں ابو طالب کی جاں نثاریوں، سرفروشیوں اور قربانیوں کا ذکر کر کے بالواسطہ ان کے قبول اسلام کے

نظریہ کی حمایت کی ہے[۲۲]

اس سلسلے میں علامہ ندوی نے اپنے عظیم استاذ پر دو محاکمے کیے ہیں: اول یہ کہ مکالمات رسول کریم وابی طالب کی جس روایت کو پوری طرح سے متفق علیہ قرار دیا ہے سید صاحب قبلہ نے یہ تفریق کی ہے کہ "ابو طالب کا اخیر فقرہ مسلم میں ہے، بخاری میں نہیں"،[۲۳] صحیح بخاری کی مذکورہ بالا روایت پر شبلی تنقید پر سلیمانی محاکمہ نسبتاً طویل ضرور ہے مگر ان کے موقف کی وضاحت کے لیے پورا نقل کیے جانے کے لائق. فرماتے ہیں: "مصنف کے اس نظریے سے مجھے اتفاق نہیں ہے۔ اس لیے کہ بخاری کی روایت کے اخیر راوی حضرت مسیب ہیں، جو صحابی ہیں ظاہر ہے کہ صحابی کی روایت کسی صحابی ہی سے ہوگی، اسی لیے مراسیل صحابہ حجت ہیں۔ اور ابن اسحاق کی روایت منقطع ہے اور چھوٹا ہوا راوی صحابی نہیں ہے۔ خود ابن اسحاق بھی استناد کا اعلیٰ درجہ نہیں رکھتے۔ اس لیے دونوں روایتوں کو یکساں قرار نہیں دیا جا سکتا۔ علاوہ بریں حضرت مسیبؓ کی اس روایت کی تائید میں خود حضرت عباسؓ کی وہ روایت ہے جو اسی مسیب والی روایت سے اوپر صحیح بخاری میں موجود ہے، جس میں ذکر ہے کہ "حضرت عباسؓ نے دریافت کیا کہ: "یا رسول اللہ! آپ کے چچا (ابو طالب) کو آپ سے کیا فائدہ پہونچا کہ وہ آپ کی حفاظت کرتے تھے اور آپ کے دشمنوں سے برسر پرخاش رہتے تھے؟" فرمایا: "وہ دوزخ کی آگ میں صرف ٹخنے تک ہیں مگر اس کا اثر بھی دماغ تک پہنچ جاتا ہے۔ اگر میں نہ ہوتا تو وہ دوزخ کے سب سے نیچے طبقے میں ہوتے۔" اس سے معلوم ہوا کہ خود حضرت عباسؓ کے علم میں تھا کہ ان کا خاتمہ توحید کے اقرار پر نہیں ہوا۔ اسی مضمون کی روایت حضرت ابو سعید خدریؓ سے بھی ہے جو صحیح بخاری "باب قصۃ ابی طالب" میں اسی موقع پر موجود ہے۔"[۲۴] مذکورہ بالا تنقید سلیمانی سے فکر شبلی اور موقف ندوی کی تو وضاحت ہو جاتی ہے تاہم اس کے اسباب اور عوامل پر روشنی نہیں پڑتی۔ اسے ہم اپنے تبصرہ میں بحث کریں گے۔

مسجد نبوی کی تعمیر اور اذان کی ابتدا مدینہ منورہ میں اسلامی معاشرہ کی تشکیل و ترقی کا ایک اہم مرحلہ ہے۔ مولفین سیرت اور جامعین حدیث نے اس ضمن میں مختلف اور متعدد احادیث و روایات بیان کی ہیں۔ علامہ شبلی کا خیال ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کو اذان

نماز کے لیے مسلمانوں کو جمع کرنے کے لیے ایک موزوں طریقے کی جستجو تھی، چنانچہ آپ نے "صحابہ کو بلا کر مشورہ کیا، لوگوں نے مختلف رائیں دیں... لیکن آپ نے حضرت عمرؓ کی رائے پسند کی اور حضرت بلال کو حکم دیا کہ اذان دیں۔" شبلی مرحوم نے صحاح ستہ کی اور روایتوں سے اپنی واقفیت کا اظہار کیا ہے جن کے مطابق "اذان کی تجویز عبداللہ بن زید نے پیش کی تھی جو انھوں نے خواب میں دیکھی تھی ایک اور روایت میں ہے کہ حضرت عمرؓ کو بھی خواب میں توارد ہوا لیکن صحیح بخاری کی روایت کے مقابلہ میں کسی اور روایت کو ترجیح نہیں دی جا سکتی۔" سید سلیمان ندوی تبصرہ فرماتے ہیں کہ "یہ روایت صحیح بخاری کے علاوہ صحیح مسلم، نسائی اور ترمذی میں بھی ہے۔ لیکن تمام روایات کو اور علماء کی تحقیقات کو سامنے رکھنے سے مسئلہ کی صحیح صورت یہ معلوم ہوتی ہے کہ حضرت عمرؓ نے دوسرے لوگوں کی رایوں کے مقابلے میں اپنی رائے یہ پیش کی تھی جیسا کہ بخاری والی روایت میں ہے کہ" اولا تبعثون رجلاً ینادی بالصلوٰۃ" کہ ایک آدمی بھیجا جائے جو پکار کر نماز کا اعلان کر دے۔ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کی رائے کو پسند فرمایا اور" الصلوٰۃ جامعۃ" کے لفظ سے اس کا اعلان کر دیا۔ اس کے بعد آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خود بھی اور بعض دوسرے صحابہ نے بھی خواب میں اذان کے مروجہ الفاظ کے ساتھ اذان کو خواب میں دیکھا اور آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اس کو منجانب اللہ سمجھ کر قبول فرمالیا اور اسی کے مطابق اذان مروجہ جاری فرمائی گئی۔" سید صاحب مرحوم نے اپنی تحقیقات کی تائید میں مختلف احادیث و آثار کے حوالے دیے ہیں۔ بہرحال ان کی تصریحات سے ثابت ہوتا ہے کہ حضرت عمرؓ نے ابتدا میں مروجہ اذان کی تجویز نہیں رکھی تھی۔ یہ بعد کا معاملہ ہے جو حضرت عمرؓ کے بشمول مختلف صحابہ کرام کے علاوہ خود جناب رسالتمآب صلی اللہ علیہ وسلم کے رویائے صادقہ کے نتیجہ میں وجود میں آیا تھا۔[۱۶]

فکر شبلی سے ندوی اختلاف رائے کا ایک اور معاملہ غزوۂ احد میں حضرت رافع بن خدیج کو جہاد میں شرکت کی اجازتِ نبوی اور اس کے سبب سے متعلق ہے۔ شبلی مرحوم نے مشہور عام روایات کی پیروی میں یہ ظاہر کیا ہے کہ "جاں نثاری کا یہ ذوق تھا کہ نوجوانوں میں سے جب حضرت رافع بن خدیج سے یہ کہا گیا کہ تم عمر میں چھوٹے ہو، واپس جاؤ تو وہ انگوٹھوں

کے بل تن کر کھڑے ہو گئے کہ قد اونچا نظر آئے، چنانچہ ان کی یہ ترکیب چل گئی اور وہ لے لیے گئے۔" سید مرحوم کا تبصرہ ہے کہ "یہ طبری کی روایت ہے لیکن بعض دوسری رِوایتوں سے معلوم ہوتا ہے کہ حضرت رافع کو اجازت مل جانے کی وجہ یہ تھی کہ وہ اس نوجوانی ہی میں تیر اندازی میں کمال رکھتے تھے۔ حضور صلی اللہ علیہ وسلم کو جب ان کا یہ حال معلوم ہوا تو ان کو شرکت کی اجازت دے دی"۔ علامہ ندوی نے اس روایت کی جو زیادہ قرین قیاس معلوم ہوتی ہے کئی سندیں بیان کی ہیں اور تاریخی حوالے فراہم کیے ہیں[۵۱]

اسی باب میں استاد و شاگرد کا ایک اور اختلاف شہدائے احد پر نماز جنازہ پڑھنے یا نہ پڑھنے پر نظر آتا ہے۔ علامہ شبلی کا خیال ہے کہ "ان شہداء پر نماز جنازہ بھی اس وقت نہیں پڑھی گئی"۔ علامہ ندوی کا نظریہ و تبصرہ ہے کہ "یہ صحیح بخاری کی روایت ہے، لیکن دوسری کتابوں میں بعض ایسی روایتیں ہیں جن سے ثابت ہوتا ہے کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے حضرت حمزہ پر خصوصیت کے ساتھ اور دوسرے شہداء پر بھی نماز جنازہ پڑھی تھی۔ یہ شہداء ایک ایک کرکے اور بعض میں ہے کہ دس دس کرکے لائے جاتے تھے اور آپ ان پر نماز جنازہ پڑھتے تھے اور حضرت حمزہ کی لاشِ مبارک پر ہر جماعت کے ساتھ گویا ستر دفعہ یا سات دفعہ نماز ادا کی گئی"۔ جامع و مبصر ندوی نے اپنے بیان کی تائید میں کتبِ احادیث کے علاوہ مغازی واقدی کے بھی حوالے دیے ہیں[۵۲]

غزوۂ مریسیع میں بنو مصطلق پر مسلمانوں کے حملے کے بارے میں اہل سیر اور محدثین میں اختلاف ہے۔ مورخین اور سیرت نگاروں کا واضح بیان ہے کہ مسلمانوں نے بنو مصطلق کو نہ صرف خبردار کرکے بلکہ اسلام کی دعوت اور صلح کی پیشکش کے بعد حملہ کیا تھا کیونکہ دشمن نے ان کو مسترد ہی نہیں کیا تھا بلکہ باقاعدہ معرکہ آرائی کی تھی، جبکہ صحیحین کی روایت ہے "کہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو المصطلق پر اس حالت میں حملہ کیا کہ وہ بالکل بے خبر اور غافل تھے اور اپنے مویشیوں کو پانی پلا رہے تھے"۔ علامہ شبلی نے حافظ ابن حجر کی رائے نقل کی ہے کہ صحیحین کی روایت پر سیرت کی روایتوں کو ترجیح نہیں ہو سکتی لیکن پھر

خود محاکمہ کیا ہے کہ "صحیحین کی روایت بھی اصولِ حدیث کی رو سے قابلِ حجت نہیں کہ اس روایت کا سلسلہ نافع تک پہنچ کر ختم ہو جاتا ہے اور جنگ میں شریک ہونا تو ایک طرف، نافع نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو دیکھا بھی نہ تھا۔ اس لیے یہ روایت اصطلاح محدثین میں منقطع ہے۔" گویا علامہ موصوف نے حدیث کی روایت کو روایتی معیار پر جانچ کر مسترد کر دیا ہے اور بالواسطہ اہل سیر کی روایت کو ترجیح دی ہے۔ علامہ ندوی نے روایتِ بالا کو منقطع قرار دیئے جانے پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ "معلوم ہوتا ہے کہ مصنف نے آغازِ سند ملاحظہ فرما کر اس روایت کو منقطع قرار دیا ہے، ورنہ متنِ حدیث کے بعد تصریح ہے کہ "حدثنی بھذا الحدیث عبداللہ بن عمر وکان فی ذالک الجیش" یعنی نافع نے اس روایت کو حضرت عبداللہ بن عمر سے سنا جو اس لڑائی میں شریک تھے ..... اس تصریح کے بعد یہ روایت منقطع نہیں رہتی ہے۔" علامہ ندوی نے صحیحین کی روایت کی سند کے بارے میں اپنے استادِ گرامی کے تسامح پر گرفت ضرور کی ہے مگر نفسِ مسئلہ پر اپنی واضح رائے دینے سے گریز کیا ہے۔ بظاہر موصوف کا رجحان صحیحین کی روایت کو قبول کرنے کی طرف معلوم ہوتا ہے جبکہ استاذ گرامی اس معاملے میں اہل سیر سے متفق نظر آتے ہیں [۲۱]

غزوہ احزاب کے ضمن میں شبلی گرامی فرماتے ہیں کہ محاصرہ اس قدر شدید اور پر خطر ہو گیا تھا کہ ایک دفعہ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے لوگوں کو خطاب کر کے فرمایا کہ کوئی محاصرین کی خبر لائے مگر "حضرت زبیرؓ کے سوا اور کوئی صدا نہیں آئی۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اسی موقعہ پر حضرت زبیرؓ کو حواری کا لقب دیا۔" علامہ شبلی نے اس واقعہ کے سلسلے میں کلیتاً صحیحین کی روایت پر اعتماد کر لیا ہے اور دوسری روایات کو نظر انداز کر دیا ہے۔ اس پر سید صاحب نے اضافہ و تنقید کی ہے "لیکن ابن ہشام میں اسی موقع پر حضرت حذیفہ بن یمان کا نام ہے۔ اس لیے محدثین میں ان دونوں ناموں کے واقعوں کی تطبیق میں اختلاف ہے۔ حافظ ابن حجر اور زرقانی نے بدلائل یہ ثابت کیا ہے کہ محاصرین میں سے قریش کی تحقیقِ حال کے لیے حضرت حذیفہ اور بنو قریظہ کی تحقیقِ خبر کے لیے حضرت زبیر گئے تھے۔ یہ تفصیل واقدی اور نسائی نے اپنی روایتوں میں کی ہے۔" شاگرد کے اس اضافہ و نقد سے ظاہر ہوتا

ہے کہ وہ اپنے استاد گرامی کی رائے سے اتفاق نہیں رکھتے ہیں[۱۸]

غزوہ خیبر کے بیان میں علامہ شبلی نعمانی فرماتے ہیں کہ "ایک مدت تک لوگ جہاد کو عرب کے قدیم طریقے کے موافق معاش کا ذریعہ سمجھتے رہے۔ اس لڑائی (خیبر) تک بھی یہ غلط فہمی رہی۔ یہ پہلا غزوہ ہے جس میں یہ پردہ اٹھا دیا گیا اور اس لیے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ ارشاد فرمایا کہ اس لڑائی میں صرف وہ لوگ شریک ہوں جن کا مقصد محض جہاد اور اعلائے کلمۃ اللہ ہو۔" علامہ سید سلیمان ندوی فرماتے ہیں کہ "یہاں لوگ سے مراد منافقین ہیں۔ یہ لوگ غزوات میں محض غنیمت کی لالچ میں شریک ہوتے تھے، جہاں سخت مقابلہ پیش آئے اور مال غنیمت نہ ملنے کا گمان ہوتا وہاں غزوات کی شرکت سے کتراتے تھے چنانچہ انہی وجوہ سے وہ حدیبیہ میں شریک نہیں ہوئے اور اس پر سورۂ فتح میں اللہ تعالیٰ نے ان پر اپنی ناراضی ظاہر فرمائی اور یہ ارشاد فرمایا کہ آئندہ غنیمت والے غزوہ میں بھی وہ شریک نہ کیے جائیں اس لیے حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے اس موقعہ پر اعلان فرمایا کہ اس غزوہ میں بھی وہی شرکت کا ارادہ کریں جن کی غرض محض جہاد و اعلاء کلمۃ اللہ ہو، دنیاوی مال و متاع نہ ہو۔" مصنف کی عبارت سے واضح ہوتا ہے کہ وہاں لوگ سے مراد عام مسلمان ہیں اور روایات و اخبار حدیث و سیرت بھی ان ہی کی موید ہیں جبکہ سید صاحب ارشاد نبوی کا مصداق منافقوں کو سمجھتے ہیں[۱۹]

غزوہ موتہ میں شریک ہونے والی مسلم فوج کے بارے میں شبلی مرحوم کا خیال ہے کہ وہ "شکست خوردہ" واپس آئی تھی۔ جبکہ علامہ ندوی کا خیال ہے کہ "مصنف نے یہاں ابن اسحاق کی روایت پر اعتماد کر کے اس فوج کو شکست خوردہ لکھا ہے اور ان کی واپسی پر ان سب کو بلا امتیاز فراری ہونے کا مستحق ظاہر کیا ہے لیکن جیسا کہ صحیح بخاری، غزوہ موتہ میں ہے کہ حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم نے از روئے وحی فرمایا کہ پھر اللہ کی ایک تلوار یعنی خالد سیف اللہ نے مسلمانوں کے علم کو اپنے ہاتھ میں لیا اور اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں کو اپنے دشمن پر غلبہ دیا (فتح اللہ علیھم)۔ ارباب سیر اور اہل روایت اور شراح حدیث اس غلبہ یا فتح کی تشریح میں مختلف ہیں..... اس طرح مسلمانوں کی جس فوج کو اپنے اوپر فراری ہونے کا گمان تھا یا مسلمانوں نے ان کو فراری کہا اور حضور صلی اللہ علیہ وسلم نے ان کو تسلی دی کہ نہیں تم فراری

نہیں، بلکہ پھر دوبارہ حملہ کرنے کی نیت سے پیچھے ہٹ آنے والے ہو۔ اس کی مخاطب پوری اسلامی فوج نہیں، بلکہ ان کی فوج کا ایک خاص دستہ تھا جو جلدی کر کے مدینہ چلا آیا تھا۔" علامہ ندوی نے اپنے خیال کی تائید میں حدیث و سیرت کی متعدد کتابوں کے حوالے دیے ہیں اور اس باب میں اپنے استاد محترم کے خیال سے اتفاق نہیں کیا ہے[۶۰]۔

فتح مکہ کے باب میں علامہ شبلی کا بیان ہے کہ "حضرت خالد کو حکم ہوا کہ فوجوں کے ساتھ بالائی حصہ کی طرف آئیں۔" علامہ ندوی اس پر تنقید کرتے ہیں کہ "مصنف نے یہاں حضرت عروہؓ کی روایت لی ہے جو گو صحیح بخاری میں ہے مگر مرسل ہے۔ صحیح و مرفوع روایات جو صحیح بخاری میں ہیں ان کے مطابق صورت حال یہ ہے کہ حضرت خالد مکہ کے زیریں حصہ سے اور حضور انور صلی اللہ علیہ وسلم بالائی حصہ سے مکہ معظمہ میں داخل ہوئے[۶۱]۔" دلچسپ بات یہ ہے کہ اس سلسلے میں مصنف و جامع دونوں نے اہل سیر کی کسی روایت کا کوئی حوالہ نہیں دیا ہے۔

علامہ شبلی غزوۂ حنین کے ضمن میں حنین کا جغرافیہ بیان فرماتے ہیں کہ "حنین مکہ اور طائف کے درمیان ایک وادی کا نام ہے۔ ذوالمجاز عرب کا مشہور بازار اور عرفہ سے تین میل ہے۔ یہ اس کے دامن میں ہے۔ اس مقام کو اوطاس بھی کہتے ہیں۔" علامہ ندوی کا خیال ہے کہ "یہاں مصنف کی عبارت میں کچھ اغلاق ہے۔ مطلب یہ ہے کہ حنین زرقانی کی تصریح کے مطابق مکہ اور طائف کے درمیان عرب کے مشہور بازار ذوالمجاز کے کے پاس ہے جو عرفہ سے تین میل ہے۔ ابن سعد نے تصریح کی ہے کہ یہ مکہ سے تین دن کے سفر کی مسافت پر واقع ہے۔" اس کے علاوہ اوطاس کے بارے میں علامہ ندوی کی صراحت یہ ہے کہ مصنف نے قاضی عیاض کی رائے اختیار کی ہے "لیکن حافظ ابن حجر نے لکھا ہے کہ ابن اسحاق کی تصریح کے مطابق یہ حنین کے علاوہ دیارِ ہوازن میں دوسری وادی کا نام ہے۔"[۶۲]

اسی غزوہ میں مسلمانوں کو اول اول شکست کا سامنا کرنا پڑا تھا۔ شبلی نعمانی رقم طراز ہیں کہ "فتح کے بجائے وہلۂ اول میں مطلع صاف تھا۔ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے نظر

اٹھا کر دیکھا تو رفقائے خاص میں سے کوئی بھی پہلو میں نہ تھا۔" مگر پھر حاشیہ میں صراحت کی ہے کہ .... " اور روایتوں میں چند اصحاب کا ثابت قدم رہنا مذکور ہے۔ ان دونوں روایتوں کی تطبیق یہ ہے کہ یہ دو مختلف وقفوں کے حالات ہیں، راوی نے اپنا مشاہدہ لکھا ہے۔ تفصیل آگے آئے گی۔" سید ندوی تصریح فرماتے ہیں کہ "مصنف نے آئندہ تفصیل کا جو وعدہ کیا ہے وہ پورا نہیں ہوسکا ہے۔ اس لیے تفصیل کی ضرورت ہے۔" اس کے بعد جامع ندوی نے چند باتوں کی تشریح کی ہے جو کئی صفحات پر پھیلی ہے۔ اس کا خلاصہ یہ ہے کہ مصنف نے وہلۂ اول میں مسلمانوں کی شکست کی جو روایت تسلیم کی ہے وہ "ابن اسحاق وغیرہ اہل سیر کی رائے ہے لیکن حدیث صحیحہ کا بیان ہے کہ مسلمانوں کو پہلے کامیابی ہوئی، لوگ غنیمت پر ٹوٹ پڑے۔ دشمن کے تیراندازوں نے موقع پاکر تیراندازی شروع کر دی جس سے مسلمانوں کی صفوں میں بے ترتیبی انتشار اور پراگندگی پیدا ہوگئی .... دوسری بات یہ ہے کہ شکست کے ظاہری اسباب میں سے ایک سبب یہ بھی تھا کہ اس جنگ میں کچھ لوگ محض اس غرض سے شریک ہی ہوئے تھے کہ مسلمانوں کو عین جنگ میں دھوکا دیں ..." سید صاحب کا خیال ہے یہ لوگ اہل مکہ تھے "جو جنگ میں مسلمانوں کے ساتھ دل سے نہ تھے ..... تیسری بات یہ کہ ہے کہ پسپائی کے وقت آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ مسلمانوں کی ایک جماعت ثابت قدم رہی۔" ..... بنائے اشتباہ بخاری کی حضرت انس والی روایت ہے جس کے الفاظ یہ ہیں فادبر واعنہ حتی بقی وحدہ ..... مصنف نے ان الفاظ کو اپنے پیش نظر رکھا ہے۔" جامع ندوی نے اس کے بعد ان متضاد روایتوں میں تطبیق دی ہے اور دوسری مختلف روایات بیان کی ہیں جن میں متعدد صحابہ کرام کے ثابت قدم رہنے کا ذکر ہے اور ان کے ناموں میں اختلاف کی مختلف توجیہات پیش کی ہیں۔ بہرحال مصنف سیرت کو مسلمانوں کی شکست کا وہلۂ اول میں اعتراف ہے جبکہ جامع ندوی کو وہلۂ دوم میں ہے[۲۳]

اسی غزوہ کے ضمن میں علامہ شبلی کا بیان ہے کہ شکست کے مختلف اسباب تھے .... فوج میں دو ہزار طلقاء یعنی وہ لوگ تھے جو اب تک اسلام نہیں لائے تھے۔" گویا کہ ان طلقاء مکہ کا مسلمان نہ ہونا بھی باعث شکست تھا۔ سید صاحب نے اس پر تنقید کی ہے کہ "مصنف کا یہ

فقرہ واضح نہیں ہے۔ مقصود یہ ہے کہ گو وہ کلمۂ شہادت پڑھ کر مسلمان ہو چکے تھے جیسا کہ عمدۃ القاری ج ہشتم ص۲۵۹ مصر اور شرح مسلم نووی غزوۃ النساء مع الرجال میں ہے۔ لیکن ہنوز وہ تازہ مسلمان تھے، راسخ الاسلام نہیں ہوئے تھے، اس لیے مہاجرین و انصار جیسا استقلال و ثبات ان میں اس وقت تک پیدا نہیں ہوا تھا۔" علامہ ندوی کو یہ تشریح غالباً اس لیے کرنی پڑی کہ دو سطر پہلے مصنف سیرت نے دو ہزار طلقاء مکہ کو جدید الاسلام نوجوان قرار دیا ہے اور پھر ان کے اسلام نہ لانے کا ذکر کیا ہے[۲۴] اور بظاہر یہ دونوں متضاد باتیں ہیں۔

سنہ ۹ھ میں ایلاء کا واقعہ پیش آیا۔ علامہ شبلی نے اس کے اسباب و علل پر بحث کرتے ہوئے اختتام پر فرمایا: "چونکہ ایلاء کی مدت یعنی ایک مہینہ گزر چکا تھا، آپ بالاخانہ سے اتر آئے اور عام باریابی کی اجازت ہوگئی۔" اس سے ذرا قبل مولانا شبلی نے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم اور حضرت عمر فاروق کے درمیان ایک مکالمہ نقل کیا ہے جس سے ثابت ہوتا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ازواج مطہرات سے علیحدگی فرمائی تھی اور طلاق نہیں دی تھی جیسا کہ عام طور پر مشہور ہو گیا تھا۔ علامہ سلیمان ندوی نے اس پر خاصا کلام کیا ہے: "آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم بالاتفاق ۲۹ روز بالاخانہ پر تشریف فرما رہے۔ حضرت عمر کا یہ مکالمہ پہلے روز کا واقعہ ہے یا آخر روز کا۔ اس روایت کے جتنے طرق ہیں ان کا ابتدائی ٹکڑا ظاہر کرتا ہے کہ یہ پہلے ہی دن کا واقعہ ہے اور آخر کے الفاظ سے ثابت ہوتا ہے کہ انتیسویں روز کا واقعہ ہے مصنف مرحوم نے آخری فقروں کا لحاظ کیا ہے اور بظاہر اس کو انتیسویں روز کا واقعہ سمجھا ہے لیکن اس بنا پر لازم آتا ہے کہ ۲۸ دن تک گویا حضرت عمر اور صحابہ کو واقعہ ایلاء کی اطلاع ہی نہ تھی، حالانکہ اس کو کوئی تسلیم نہیں کر سکتا۔ اس بنا پر محدثین نے یہ تاویل کی ہے کہ اس مکالمہ کا اکثر حصہ پہلے روز کا واقعہ ہے لیکن اترنے کا بیان آخر روز کا واقعہ ہے۔ راوی نے بیچ کا سلسلہ چھوڑ دیا ہے....." اس کے بعد سید صاحب نے اپنے خیال کی تائید میں بخاری کی ایک روایت پیش کی ہے[۲۵]

اسی برس حضرت ابوبکر صدیق کی امارت میں حج ہوا جسے مولانا شبلی نے حج اکبر قرار دیا ہے اور اپنے قول کی تائید میں متعدد دلائل دیے ہیں۔ علامہ ندوی کا خیال ہے کہ "مصنف نے اس

حج کو حج اکبر کہنے کی جو توجیہہ لکھی ہے، اس کو گو بعض علماء نے اختیار کیا ہے لیکن عام خیال یہ یہ ہے کہ خاص اسی سال کے حج کو حج اکبر نہیں کہا گیا ہے بلکہ ہر حج عمرہ کے مقابلے میں حج اکبر ہے اور عمرہ حج اصغر" علامہ ندوی نے اپنی تائید میں روح المعانی کا حوالہ دیا ہے[۲۶]۔ اسی موقع پر سورہ براءۃ (توبہ) کی ابتدائی آیات کے زمانۂ نزول اور ان کے اعلان و اظہار پر استاد و شاگرد کے درمیان معمولی سا اختلاف ہے[۲۷]۔

جلد اول کے آخر میں مصنف سیرت نے "غزوات پر دوبارہ نظر" کے عنوان سے غزوات و سرایائے نبوی کے محرکات وعوامل، مقاصد و نتائج کا بڑا عالمانہ تجزیہ کیا ہے۔ اس کے ضمن میں موصوف نے لفظ "غنیمت" کی لغوی تحقیق کرتے ہوئے فرمایا ہے کہ "چونکہ لوٹ میں زیادہ تر بکریاں ہاتھ آتی تھیں اور بکری کو عربی میں "غنم" کہتے ہیں، اس لیے لوٹ کے مال کو عربی میں "غنیمت" کہنے لگے۔" علامہ ندوی نے اس پر یہ مختصر تبصرہ کیا ہے کہ "یہ مصنف کی ذاتی تحقیق ہے جس کی تائید کتب لغت سے ہاتھ نہیں آئی۔"[۲۸]

جلد دوم میں جامع ندوی کے اپنے استاد گرامی سے اختلافات بہت کم نظر آتے ہیں جس کے وجوہ و اسباب کو ہم پہلے ہی دیکھ چکے ہیں۔ بہر حال جو دو چار تنقیدیں، تشریحیں اور تبصرے ملے ہیں وہ بھی خاصے کی چیز ہیں اور دونوں بزرگوں کے مختلف نقطہ ہائے نظر کے ترجمان۔

یمن میں تبلیغِ اسلام کے ضمن میں علامہ شبلی رقم طراز ہیں کہ "یمن میں ہمدان سب سے بڑا کثیر التعداد اور صاحب اثر خاندان تھا۔ آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے (۸ھ کے آخر میں) ان کو دعوتِ اسلام دینے کے لیے حضرت خالد کو بھیجا۔ خالد چھ مہینے تک ان کو اسلام کی دعوت دیتے رہے لیکن ان لوگوں نے قبول نہیں کیا۔ بالآخر آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے خالد کو بلا لیا اور حضرت علی کو بھیجا۔ حضرت علی نے ان لوگوں کو جمع کر کے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کا نامۂ مبارک پڑھ کر سنایا اور ساتھ ہی سارے کا سارا قبیلہ مسلمان تھا..."
علامہ ندوی تبصرہ فرماتے ہیں کہ "اصل واقعہ بخاری جزء غزوات میں موجود ہے لیکن ہمدان کی اس میں تخصیص نہیں اور نہ ان کے اسلام کا اس میں ذکر ہے۔" اس کے بعد علامہ ندوی نے اپنے استاد کی اس تشریح و تصریح سے اتفاق کیا ہے کہ اس واقعہ کے متعلق اور بھی روایتیں

ہیں لیکن وہ صحیح نہیں ہیں۔ بہر حال قبیلہ کے نام پر استاد و شاگرد میں اختلاف کے باوجود دونوں کا اس پر اتفاق ہے کہ یمن کے ان باسیوں نے حضرت علی کے ذریعہ ہی ہدایت پائی تھی اور حضرت خالد کی مہم ناکام رہی تھی [۲۹]

فرضیت نماز اور معراج نبوی کے بارے میں استاد گرامی کا خیال ہے کہ "معراج میں جو نبوت کے پانچویں سال ہوئی پانچ وقت کی نمازیں فرض ہوئیں" مگر علامہ ندوی کا خیال ہے کہ "ہماری تحقیق میں معراج نبوت کے نویں سال ہوئی" دونوں بزرگ مصنفینِ سیر نے اس باب میں اپنے دلائل سے آگاہ نہیں کیا ہے [۳۰]

آیات میراث کے نزول کے اسباب پر بحث کرتے ہوئے علامہ شبلی فرماتے ہیں کہ حضرت سعد بن ربیع کا واقعہ ان کا اصل سبب تھا۔ مولانا سید سلیمان ندوی کا خیال ہے کہ ان آیاتِ قرآن کی شان نزول کے سلسلے میں احادیث میں تین واقعے مروی ہیں: ایک حضرت جابر کا، دوسرا حضرت حسان کے بھائی حضرت عبدالرحمٰن کا اور تیسرا حضرت سعد بن ربیع کا۔ بالکل ممکن ہے کہ سعد بن ربیع کے علاوہ اور واقعے بھی اس قسم کے پیش آئے ہوں،" اور نزولِ آیات متعلقہ کا سبب بنے ہوں [۳۱] استاد و شاگرد کا آخری اختلاف حجۃ الوداع کے موقعہ پر خطبہ نبوی کے ضمن میں نظر آتا ہے جس کے بعض ضمنی الفاظ مصنف سیرت نے جامع کے خیال میں چھوڑ دیے ہیں [۳۲]

تبصرہ

سوانحِ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مختلف گوشوں اور نکتوں پر سیرت النبیؐ کے عظیم مصنف اور اس کے متبحر جامع کے اختلافات و استدراکات اور ان کے تقابلی مطالعہ سے یہ نہ سمجھ لینا چاہیے کہ مصنف یا جامع کا نقطۂ نظر ہر ہر نکتہ یا ہر ہر معاملے پر لازمی طور سے صحیح یا غلط ہے۔ ایک غیر جانبدار، حقیقت کا جویا اور تحقیق کا طالب قاری یا تبصرہ نگار ان دونوں بزرگوں میں سے کسی ایک کی رائے کو ترجیح دینے کا حق رکھتا ہے، بلکہ وہ دونوں کی رائے سے اختلاف کر کے ایک تیسرے خیال یا نقطۂ نظر کو حقائق و واقعات کی روشنی میں

اپنا سکتا ہے۔ اگرچہ تحقیقات و نگارشاتِ شبلی پر سلیمانی تنقیدیں و استدراکات ایک مفصل تبصرہ کے متقاضی ہیں جو اس مختصر تجزیے کے دائرہ کار میں نہیں سما سکتے، تاہم چند مختصر تنقیدی اشارے اور مبصرانہ جائزے ناگزیر معلوم ہوتے ہیں۔

علامہ شبلی نعمانی پر بعض ناقدین کے مطابق معقولات اور کسی حد تک معاصر عقلیت پسندی اور تاریخی رومانیت کا غلبہ تھا جبکہ علامہ سید سلیمان ندوی دین متین کے محقق اور راسخ عالم سمجھے جاتے ہیں۔ اگر استاد و شاگرد کے طبعی رجحانات اور فکری میلانات کا قاری کو علم و اندازہ رہے تو ان دونوں عظیم مفکرین و مصنفین کے خیالات اور نگارشات کی نوعیت اور مزاج کو بآسانی سمجھا جا سکتا ہے۔ علامہ شبلی کی یہی رومان پسندی ہے جو ان کو کبھی کبھی شخصیت پرستی تک لے جاتی ہے۔ چنانچہ انبیائے سابقین کے مقابلے میں جناب محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کو جو بارہا خاتم الانبیاء اور اکمل و افضل مخلوقات دنیا تھے تمام اوصاف و کمالات نبوت سے متصف دکھانے کی کوشش ان کو سرحدِ افراط تک لے گئی ہے جو عام قاری کو دوسرے انبیاء کے بارے میں غلط تاثر دے سکتی ہے۔ یہی رومانیت حضرت عمر فاروق کی تجویزِ اذان، حضرت علی اور ان کے والد ماجد ابوطالب بن عبدالمطلب ہاشمی کے قبولِ اسلام کے ضمن میں ان کی تحریروں میں جھلکتی ہے۔ شبلی کا جی چاہتا ہے کہ اذان کی تجویز کا سہرا اور فضیلت کی دستار حضرت عمر فاروق کے سر باندھیں کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد وہ ان کے سب سے بڑے اسلامی ہیرو تھے۔ بنو ہاشم سے ان کی بیکراں محبت ان کو حضرت علی کو اولین مسلم قرار دینے پر ابھارتی ہے اور ابوطالب کی محبتِ رسولؐ اور ان کی جاں نثاریوں سے وہ اتنے متاثر و مغلوب ہیں کہ ان کو کسی نہ کسی طرح مسلمان ثابت کرنا چاہتے ہیں۔

بہر حال شبلی گرامی کے دفاع میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ رومان پسندی ان کے عہد کا فکری دھارا تھا۔ اور وہ غیروں کی دشنام طرازیوں کا جواب دے رہے تھے۔ شبلی مرحوم کی اس خوبی کا بھی اعتراف کرنا چاہیے کہ انھوں نے عام طور سے اپنی پسندیدہ روایات اور اپنی فکر کی موید شہادات کے ساتھ ساتھ مخالف روایات و شواہد بھی دیے ہیں اور ان کو جرح و تعدیل کی کسوٹی پر کسنے کے بعد ہی مسترد کیا ہے۔ صرف ابوطالب کے قبولِ اسلام

کے بارے میں انھوں نے اپنے نظریے کی مخالف روایتوں سے اغماض کیا ہے کہ وہ ان کے پورے دعوے کی عمارت کو ہی منہدم کر دیتیں۔ علامہ ندوی نے اس کے برعکس پوری علمی اور فکری صلابت کے ساتھ متعلقہ امور پر مختلف روایات بیان کرکے مورخانہ غیرجانبداری کے ساتھ اپنے علم و یقین کے مطابق صحیح صورت حال پیش کرنے کی کوشش کی ہے۔ سید صاحب نے البتہ حضرت علی کے قبولِ اسلام والی روایت کے "وجوہ ضعف بلکہ وجوہ وضع" نہ بیان کرکے ہم تشنہ کاموں کی تشنگی کو اور بڑھا دیا ہے۔ دراصل سیرت نبوی کی تشکیل و تعمیر میں ابو طالب کے مقام و کردار کا ابھی تک تحقیقی تجزیہ نہیں کیا گیا ہے اور اس معاملے میں ہمارے تقریباً تمام سیرت نگار عہد عباسی کے عموماً ہاشمی نواز اور خصوصاً خاندان ابی طالب و عباس کی طرف میلان رکھنے والے مورخین و اہل سیر کی نگارشات سے اتنے متاثر و مبہوت ہیں کہ دوسری روایات کو بلا ارادہ و فکر نظر انداز کر دیتے ہیں۔ تربیت و حمایت رسولِ کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا جو شرف کم از کم جنگ فجار اور حلف الفضول کے زمانے تک آپ کے عم اکبر زبیر بن عبد المطلب کو ملنا چاہیے[۳۱] وہ ان کے چھوٹے بھائی کی جھولی میں خاص مقاصد اور معلوم وجوہ سے ڈال دیا جاتا ہے۔ انھیں وجوہ و مقاصد سے حضرت علی کے قبول و سبقتِ اسلام کی مذکورہ بالا روایت پر جو اہلِ علم کے نزدیک سرتاپا موضوع ہے زور دیا جاتا ہے۔

حضرت ابراہیم علیہ السلام کے خواب میں حضرت اسمٰعیل علیہ السلام کے ذبح عظیم کے امر ربانی اور اس کی بعینہٖ تکمیل کی روایت پر اگرچہ استاد و شاگرد دونوں کو اپنے اپنے نقطۂ نظر کے لیے سلف کی تائید حاصل ہے تاہم یہ حقیقت ہے کہ استاد پر اپنے زمانے کی معقولیت پسندی کا غلبہ ہے کہ یہی نظریہ اس مکتب فکر کا تھا اور زمانہ بھی اسی کا مقتضی تھا جبکہ سید صاحب کا نظریہ جمہور قدامت پسند علماء کا ہے تحقیق ثابت کرتی ہے کہ دونوں نظریات فکری عمل اور ردّ عمل کے نمائندے ہیں۔

غزوہ احد میں حضرت رافع بن خدیج کی جہاد میں شرکت کی اجازت نبوی اور حضرات شہدا، پر نماز جنازہ کی ادائیگی کے معاملے میں استاد و شاگرد کے اختلافات کا اصل سبب یہ ہے کہ مصنف نے کسی ایک روایت پر کلی انحصار کر لیا ہے جبکہ جامع نے تمام روایات

کا استقصاء اور تجزیہ کرنے کی کوشش کی ہے۔ مصنف کا ایک المیہ یہ ہے کہ وہ اپنے ساختہ اصولِ تنقید کے بھی اسیر ہیں۔ انھوں نے فن تاریخ نگاری پر اپنی عالمانہ بحث میں یہ اصول وضع کرلیا ہے کہ اہل سیر کی روایات پر محدثین کی خاص کر صحیحین کی روایات کو ہر حال میں ترجیح حاصل ہوگی[۱۳۵] چنانچہ شہداء احد پر نماز جنازہ نہ پڑھنے کی روایت کو ترجیح بخاری کی روایت پر کلی تکیہ کا نتیجہ ہے۔ حضرت رافع کے بارے میں مصنف نے طبری پر ہی بھروسہ کرلیا ہے۔ شبلی کے دفاع میں کہا جاسکتا ہے کہ مرحوم کو وقت کی کمی کے سبب اپنی نگارشات پر تنقیدی نظر ڈالنے کا موقع نہیں مل سکا، جبکہ جامع ندوی کو یہ مواقع برابر حاصل رہے۔

مصنف سیرت نے اپنی معلوم روش کے برخلاف غزوۂ مریسیع کے باب میں اہل سیر کی روایات پر بھروسہ کیا ہے اور چونکہ صحاح کی روایات قبول کرنے سے سیرت نبوی پر حرف آتا ہے اس لیے موصوف نے ان روایات کی اسناد میں کلام کرکے مسترد کردیا ہے۔ ظاہر ہے کہ علامہ شبلی قدرتی طور پر امام بخاری اور امام مسلم جیسے ائمہ فن اور بزرگانِ حدیث کو بھی تنقید سے بچانا چاہتے تھے اس لیے ان کے رواۃ کو مورد الزام قرار دے دیا ہے یہ دوسری بات ہے کہ ایسی روایات قبول کرنے کی ذمہ داری پھر بھی ان پر عائد ہوتی ہے۔ اس کے برعکس مولانا ندوی کا المیہ یہ ہے کہ وہ رواۃ کرام و محدثین عظام کا دفاع کرتے ہیں تو چوٹ ذاتِ نبوی پر پڑتی ہے۔ دونوں اپنے اپنے حصاروں سے — خود ساختہ حصاروں سے — باہر آنے کو تیار نہیں۔ لہٰذا علامہ سید سلیمان ندوی نے ایک صلح کی صورت نکالی۔ محدثین کرام اور ان کے بزرگ راویوں کو بچالیا اور نفسِ مسئلہ پر بحث سے احتراز کیا کہ بات دونوں طرح بن جائے۔ بہر حال تاریخی حقیقت یہی کہ اہل سیر کی روایت کو اس بابِ خاص میں محدثین پر فضیلت حاصل ہے۔ ناقدین وعلماء اصولِ حدیث کا اس اصول پر اتفاق ہے کہ ہر وہ روایت جس سے شانِ رسالت پر حرف آتا ہو یا جو آپ کی مسلمہ سیرت کے خلاف ہو مردود ہے[۱۳۶] کیونکہ تاریخی اور حدیثی ماخذ واشگاف اعلان کرتے ہیں کہ سنت نبوی اور اسلامی فوجی حکمت عملی یہی تھی کہ دشمن کو اچانک اور بے خبری میں جالیا جائے تاکہ ان کو فرار یا تیاری کا موقع نہ ملے۔ فرار کی صورت میں ان کی فتنہ جوئی اور فساد فی الارض کا سدباب نہ کیا جاسکتا تھا اور تیاری کی صورت میں خون خرابہ کے امکانی

حد تک بچنا مشکل تھا۔ غزوۂ مریسیع میں بھی یہی حکمت علمی اپنائی گئی تھی۔ صحیحین کی روایت کا مقصد بھی یہ نہیں معلوم ہوتا کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے بنو مصطلق پر اچانک حملہ کرکے ان کے افراد کو قتل یا قید کرلیا تھا بلکہ اچانک ان کو جالیا تھا اور اس کے بعد جو کچھ پیش آیا اس کی تصریح اہل سیر کی روایت کرتی ہے۔ اگر دونوں مکاتبِ فکر کی روایات کا صحیح اور دقت نظر سے تجزیہ کیا جائے تو تطبیق کی صورت پیدا ہوسکتی ہے اور وہ یہ ہے کہ راویوں کو اسلامی فوج کے اچانک مریسیع جا پہنچنے اور پھر حملہ کرنے کے درمیان جو وقفہ تھا اس کو بیان کرنے میں التباس ہوگیا ہے۔ لیکن یہ اسی صورت میں ہوگا جب تک یہ طے نہ کرلیا جائے کہ صحاح کی روایات کو ہر حال میں ترجیح حاصل ہوگی۔ معاملہ طرفداری کا نہیں، سخنوری کا ہونا چاہئے کہ اصل مقصود نہ روایاتِ سیرت ہیں اور نہ احادیثِ خمسین بلکہ دونوں مقصود حضرت محمد رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کی ذاتِ گرامی ہے۔

غزوۂ احزاب میں حضرت زبیر بن عوام کو حواری رسول کا لقب دینے والی روایت کو علامہ شبلی نے اپنی اسی رومانیت کے سبب ترجیح دیا ہے جبکہ سید ندوی مرحوم نے تحقیق کا حق ادا کیا ہے کہ دونوں طرح کی روایات بیان کردی ہیں۔ اس میں کوئی قباحت نہیں نظر آتی کہ دونوں صحابی اپنی اپنی خدمات کے لیے جو ایک جیسی ہی تھیں حواری رسول بننے کے مستحق تھے اور دونوں کو اس کا حق دار سمجھ لینے کی صورت میں کسی کے شرف میں کوئی شمہ برابر بھی کمی نہیں آتی۔ آخر حضرت عیسیٰ علیہ السلام کے بھی تو بارہ حواری تھے!

غزوۂ خیبر کے باب میں حدیث نبوی کے الفاظ کے مصداق سیدھے سادے مسلمان تھے یا منافق؟ روایات کی تنقیح و تنقید اور تجزیہ علامہ شبلی کے حق میں توازن کے پلڑے کو جھکا دیتا ہے۔ سید صاحب قبلہ کی تنقید و تحقیق کی تصدیق تاریخی حقائق اور روایاتِ سیرت سے نہیں ہوتی ہے۔ یہ تقریباً متفق علیہ ہے کہ خیبر میں شرکائے حدیبیہ ہی کو شرکت کی اجازت ملی تھی جن میں کوئی بھی منافق نہ تھا۔[۴۸] علامہ شبلی نعمانی کی اس باب میں اس جگہ یا غزوات کے دوبارہ تجزیے کی بحث بڑی عالمانہ ہے اور حقیقت کے قریب بھی۔ حدیث نبوی کا مقصد نہ تو غزوہ کی معاشی اہمیت کو نظر انداز کرنا ہے اور نہ عام مسلم غازیوں کو طامع و حریص قرار دینا۔

بلکہ جہاد فی سبیل اللہ کے اولین و آخرین مقصد کو ذہنوں اور قلوب میں تازہ کرنا ہے جو دولت و غنیمت کے حصول کے تقریباً یقینی امکانات کی تاریکی میں ثانوی ہو چلا تھا۔ پھر روایات کا یہ بھی مقصد نہیں معلوم ہوتا کہ جہاد کے اصل مقصود پر پہلی بار صرف اس غزوہ میں زور دیا جا رہا تھا بلکہ یقینی فتح کے تصور نے ذکر اللہ اور ذکر اعلائے کلمۃ اللہ پر تذکرۂ دولت و غنیمت کو بعض حلقوں میں یک گونہ غلبہ بخش دیا تھا اور حدیثِ نبوی اسی بشری فروگذاشت پر متنبہ کرنے اور انسانی طبعی حرص و آز کو لگام دینے کی دراصل نبوی سرزنش تھی جو کارگر ہوئی اور مسلمان مجاہدین کے ذہن میں اعلاء کلمۃ اللہ کی مقصودیت اور مالِ غنیمت کی ثانویت اجاگر ہو گئی۔

غزوۂ موتہ کے باب میں استاد و شاگرد کے نقطۂ نظر کے اختلاف میں تاریخی حقائق استاد گرامی کی حمایت کرتے نظر آتے ہیں۔ محترم جامع نے مسلم مجاہدین کو "شکست و فرار" کی ذلت سے بچانے کی بالکل اسی طرح کوشش کی ہے جس طرح غزوہ خیبر کے بیان میں انھوں نے "طمع و حرص بشری" سے ان کو مبرا اور عاری قرار دینے کی کی تھی۔ مسلم عذرخواہوں کا ایک طبقہ ہمیشہ سلف و خلف میں رہا ہے جو "قومی شکست" یا "ملی ذلت" کو برداشت کرنے کی طاقت نہیں رکھتا یا ہمیشہ ان کو سرخرو و معزز دیکھنے کا عادی رہا ہے بلکہ بسا اوقات وہ ان کو بشری تقاضوں سے ماورا سمجھتا ہے۔ سید صاحب قبلہ کی تاویلات اسی جذبۂ مسلم کا اظہار ہیں اور انھوں نے جتنی روایات اپنی تائید میں پیش کی ہیں وہ اسی "مکتب عذرخواہی" کی نمائندہ ہیں۔ ورنہ تاریخی روایات اور حقائق فکر و نگاہِ شبلی کے موید و مصدق ہیں۔ البتہ غزوہ فتح مکہ کے موقع پر شہر مکہ میں مسلم فوج کے داخلے کی سمت کے معاملے میں مصنف مرحوم کی نگاہ سے چوک ہو گئی ہے جس کی بالکل صحیح گرفت ان کے جامع رشید نے کی ہے۔ مگر یہ حیرت کی بات ہے کہ دونوں عظیم مصنفوں نے اس باب میں اہل سیر و تاریخ کی روایات سے کلی طور پر احتراز و اغماض کیا ہے جبکہ مورخین کے نزدیک یہ قابل گرفت ہے۔ تاریخ دانوں کے مطابق اسلامی فوج شہرِ خدا میں صرف دو جانب سے نہیں، بلکہ چاروں سمتوں سے داخل ہوئی تھی۔[۵۳] رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی اس فوجی حکمت کا مقصد یہ تھا کہ دشمن کی تابِ مقاومت ہی کو توڑ دیا جائے تاکہ خون خرابے کی نوبت نہ آنے پائے اور اس میں آپ کو تقریباً مکمل

کامیابی ہوئی تھی۔ حنین وادطاس وغیرہ کی جغرافیائی تشریحات میں البتہ جامع نے مصنف کی بجا طور پر گرفت کی ہے۔

غزوۂ حنین ہی میں مسلم فوج کے اول وہلہ یا دوم وہلہ میں عارضی شکست و فرار اور اس کے نتیجے میں ذات نبوی کے یکہ وتنہا رہ جانے کے سلسلہ میں استاد و شاگرد کی بحث بڑی دلچسپ ہونے کے ساتھ ساتھ دو مختلف خیالوں اور مکاتبِ فکر کی نمائندگی کرتی ہے۔ اگرچہ شبلی مرحوم نے حاشیہ کی عبارت میں بعض اصحابِ نبیؐ کی ثبات قدمی کی روایت کا حوالہ دیا ہے تاہم متن میں ثبات قدمی رسولؐ کو ممتاز و نمایاں قرار دینے کی ان کی رومان پسندی نے اس کی مخالف روایت کو اس کی صحیح جگہ نہیں دی ہے۔ حضرتِ جامع نے اس پر سیر حاصل بحث کر کے ممکنہ غلط فہمی کا سدباب کر دیا ہے۔ اسی طرح انھوں نے طلقاء مکہ کے اسلام اور عدم اسلام پر بحث کر کے مصنف کی عبارت میں ظاہری تضاد کی توجیہہ کر دی ہے۔ لیکن ان دونوں بزرگ سیرت نگاروں نے شکست و فرار کا ذمہ دار طلقاء مکہ کو قرار دے دیا ہے کہ وہی بے چارے حدید الایمان تھے اور اسی وجہ سے وہ راسخ العقیدہ اور ثابت قدم نہیں ہو سکتے تھے۔ یہ المیہ ان دونوں بزرگوں کا نہیں بلکہ تمام مسلم مفکرین اور مورخین کا ہے۔ تاریخی روایات سے کسی طرح یہ ثابت نہیں ہوتا کہ طلقاء مکہ اور ان کا "ایمان واسلام نو" اس عارضی اور اول وہلہ کی شکست و فرار کا ذمہ دار تھا۔ تاریخی حقائق سے معلوم ہوتا ہے کہ فرار و شکست کا آغاز ہر اول پر مشتمل مقدمۂ لشکر نبوی جو راسخ العقیدہ مسلمانوں پر مبنی اور حضرت خالد بن ولید مخزومی جیسے عظیم ماہر حرب کے زیر کمان تھا کے اچانک دشمنوں کی تیر اندازی کی زد میں آجانے اور نرغۂ اعداء میں گھر جانے کے سبب فطری تقاضوں سے ہوا تھا۔ وہاں صلابتِ ایمانی یا راسخ العقیدہ ہونے کا مسئلہ نہ تھا۔ بالکل اسی طرح جس طرح کہ غزوۂ احد میں مسلم تیر اندازوں کے غالب طبقے کے اپنے مقام کو چھوڑ دینے کے سبب مسلمانوں کو — راسخ العقیدہ اور پکے مسلمانوں کو — ہزیمت ہوئی تھی۔ اس میں مسلم تیر اندازوں کی فوجی حکمت عملی کی غلطی تھی نہ صلابت ایمانی کی کمی۔ پھر غزوہ حنین کے ذیل میں سب سے بڑی شہادت خود کلام الٰہی کی ہے جو "فرار و شکست" کو برتر قوت وطاقت پر بے جا نازو نازش اور کثرت تعداد پر انحصار کلی کو اصل

سبب قرار دے کر عام مسلمانوں کو اس کے لیے ذمہ دار ٹھہراتا ہے۔[۴۱]

واقعۂ ایلاء، حج ابوبکر اور لفظ غنیمت کی لغوی تحقیق کے سلسلہ میں استاد و شاگرد کے اختلافات زیادہ اہم نہیں ہیں۔ البتہ جنوبی عرب / یمن میں حضرات خالد بن ولید مخزومی اور علی بن ابی طالب ہاشمی کی مہمات دین و تبلیغ پر ان دونوں بزرگوں کی تحقیقات ایک غیر جانبدار مبصر کو ایک نئے زاویۂ فکر کی جانب لے جاتی ہیں۔ جامع مرحوم نے روایات کی معمولی جزئیات سے اختلاف کرنے کے باوجود بہر کیف اپنے استاد محترم کی اس رائے سے اتفاق کیا ہے کہ یمن میں حضرت خالد بن ولید مخزومی کی تبلیغی مہم ناکام رہی تھی اور اس ناکامی کو کامیابی سے بدلنے کا سہرا حضرت علی بن ابی طالب ہاشمی کے سر تھا۔ اس باب میں استاد کو ان کی رومانیت کے علاوہ محدثین کی روایات پر یک طرفہ و جانبدارانہ انحصار نے اس نتیجہ تک پہونچنے میں مدد دی ہے۔ جامع ندوی نے بھی دوسری تمام روایات کو یکسر نظر انداز یا مرجوح قرار دے کر طرفداری کا معاملہ کیا ہے اور اسی لیے وہ اپنے استاد کے نتیجے سے متفق ہو گئے ہیں۔ ورنہ اگر تمام روایات کی تنقیح و تجزیہ کیا جائے تو معلوم ہوتا ہے کہ حضرات خالد و علی دونوں کے تبلیغی مشن پوری طرح سے کامیاب رہے تھے۔ دراصل ان دونوں بزرگ و عظیم صحابہ کرام کی جولان گاہیں اور میدانِ کار الگ الگ تھے۔ جنوبی قبائل کے ناموں کی یکسانیت نے نہ صرف مصنف اور ان کے جامع کو بلکہ ان کی قبول کردہ روایاتِ حدیث کے راویوں کو بھی مغالطہ دیا ہے۔ تاریخی روایات سے واضح ہوتا ہے کہ حضرت خالد کی جولان گاہ مذحج کی ایک شاخ بنو عبدالمدان تھی جبکہ حضرت علی کی تبلیغ گاہ قبیلہ مذحج کا دوسرا علاقہ۔[۴۲] اس سے معلوم ہوتا ہے کہ پہلے سے قائم شدہ نظریات، طبعی میلانات اور بشری رجحانات کس طرح دھوکہ اور مغالطہ دیتے ہیں۔ بقیہ معاملات میں استاد و شاگرد دونوں اپنے اپنے دعووں، نظریوں اور خیالات کے ثبوت و تائید میں تاریخی اور حدیثی روایات رکھتے ہیں۔ اور ایک قاری یا مبصر ان میں سے کسی سے اتفاق یا اختلاف کر سکتا ہے۔

آخر میں اس خاکسار خادم تبصرہ نگار کا فرض ہے کہ وہ اعتراف کرے کہ وہ فیضِ علم شبلی اور فیضانِ سلیمانی کا مرہونِ منت اور ان دونوں بزرگوں کے وابستگانِ دولت کا پروردہ

ہے۔ اس کا یہ بھی اعتراف و یقین ہے کہ ان تسامحات، استدراکات اور تبصروں کے باوجود مصنف شبلی نعمانی اور جامع سلیمان ندوی کی "سیرت النبیؐ" ابھی تک اردو، عربی اور انگریزی میں موجود موادِ سیرت کی صفِ اوّل میں بھی سرِ فہرست ہے۔ کم از کم اردو اور عربی میں تقریباً ستّر سال گذر جانے کے باوجود اس سے بہتر سیرت نبوی پر کوئی کتاب نہیں لکھی گئی۔ وہ اپنی تحقیق و تدقیق، ترتیب و تبویب، بحث و تمحیص، تنقید و تنقیح، زبان و بیان، اسلوب و ادا اور ان سے بڑھ کر تاریخی معیار سے ابھی تک "اوّلین سیرت نبوی" ہے اور غالباً مدت تک اس پر کوئی اہم اضافہ نہیں کیا جا سکے گا۔ اور یہ یقینی ہے کہ جو بھی اور جب بھی اضافہ ہوگا اس کی تعمیر و تشکیل میں خونِ شبلی اور جگر کاوی سلیمانی کی پختہ بنیاد ضرور رہے گی خواہ منکرینِ حق اس فیضِ عام کو مانیں یا نہ مانیں۔ باقی رہا تنقید و تبصرہ و استدراک کا حق تو ہر شخص کو دیانت کے ساتھ حاصل ہے کہ کوئی بھی بشری کاوش یا انسانی تحریر اس سے مستثنیٰ نہیں۔ یہ طرۂ امتیاز تو صرف کلامِ الٰہی اور کلامِ رسولؐ کو حاصل ہے جس میں کسی کمی، اشتباہ اور باطل کی کوئی گنجائش ہی نہیں ہے۔

حواشی و تعلیقات

۱؎ شبلی نعمانی، سیرت النبیؐ، مرتبہ سید سلیمان ندوی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۷۶ء جلد اول ص ا دیباچہ

۲؎ ایضاً ۳؎ ایضاً ص ۲ ۴؎ اصل کتاب مصنف ص ۲ ۵؎ اصل کتاب ص ۲-۳، حاشیہ ۱ مزید تفصیل کے لیے معارف، محرم - صفر ۱۳۵۶ھ میں مضمون خلیل کی بشریت کا حوالہ۔

۶؎ اصل کتاب ص ۱۱۴ اور ص ۱۵۰-۱۵۱ کا حاشیہ ۱ ۷؎ اصل کتاب ص ۱۵۲ اور حاشیہ ۱

۸؎ اصل کتاب ص ۱۹۶ نیز ص ۱۹۵-۹۶ کا حاشیہ ۱ ۹؎ اصل کتاب ص ۲۱۱ اور حاشیہ ۱

۱۰؎ اصل کتاب ص ۲۲۱ میں کتاب کا متن اور قوسین کی عبارت ۱۱؎ اصل کتاب ص ۲۴۷-۲۴۹

۱۲؎ ” ص ۲۷۴ پر حاشیہ ۲ ۱۳؎ اصل کتاب ص ۲۷۹ حاشیہ ۲

۱۴؎ ” ص ۲۸۲ اور ص ۲۸۳-۲۸۴ کا حاشیہ ۳ ۱۵؎ اصل کتاب ص ۳۷۳ اور حاشیہ ۱

۱۶؎ ” ص ۳۸۵ اور حاشیہ ۱ ۱۷؎ اصل کتاب ص ۴۱۵ اور حاشیہ ۱ ۱۸؎ اصل کتاب ص ۴۱۵ اور حاشیہ ۱

۱۹ه اصل کتاب صـ۸۱۴ اور حاشیہ عـ۱ ۲۰ه اصل کتاب صـ۵۰۷ اور صـ۸-۵۰۷ کا حاشیہ عـ۱
۲۱ه " صـ۵۱۵ اور حاشیہ عـ۲ ۲۲ه " صـ۵۲۰ اور حاشیہ عـ۲
۲۳ه " صـ۵۳۴ نیز صـ۸-۵۲۵ کا حاشیہ عـ۱ ۲۴ه " صـ۵۳۷ اور حاشیہ عـ۱
۲۵ه " صـ۵۵۶ اور حاشیہ عـ۲ ۲۶ه اصل کتاب صـ۵۶۹ اور حاشیہ عـ۲
۲۷ه " صـ۵۷۰ اور حاشیہ عـ۱ (س) ۲۸ه " صـ۵۷۵ اور حاشیہ عـ۱
۲۹ه سیرت النبی، مطبع معارف اعظم گڑھ ۱۹۷۳ء، جلد دوم صـ۲۸
۳۰ه " صـ۱۱۲ اور حاشیہ عـ۱ ۳۱ه سیرت النبی صـ۱۳۰ اور حاشیہ عـ۱
۳۲ه " صـ۱۵۲ اور حاشیہ عـ۳ ۳۳ه ملاحظہ کیجیے احمد بن یحییٰ بلاذری، کتاب الاشراف، اول، مرتبہ محمد حمید اللہ، قاہرہ ۱۹۵۹ء، صـ۸۰ ۳۴ه سیرت النبیؐ، اول صـ۸۴
۳۵ه ملاحظہ ہو مولانا سید محمد متین ہاشمی، اقوال رسول صلی اللہ علیہ وسلم، نقوش لاہور ۱۹۸۴ء رسول نمبر جلد ششم صـ۶۴-۲۶۲
۳۶ه بحث کے لیے ملاحظہ ہو محمد لیٰسین مظہر صدیقی، عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت نقوش، لاہور ۱۹۸۳ء، رسول نمبر جلد پنجم صـ۵۶۱ وغیرہ۔
۳۷ه عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، صـ۳-۲۸۲ اور صـ۴۵۲
۳۸ه عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، صـ۳۸۶ اور صـ۳۸۹۔ نیز ملاحظہ ہو احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۹۲۸ء، صـ۲۴ جس کے مطابق خیبر کے مجاہدین کی تعداد پندرہ اسی تھی اور ان میں سے پندرہ سو چالیس شرکائے حدیبیہ تھے۔
۳۹ه عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، صـ۳-۵۴۲۔ نیز ملاحظہ ہو ابن اسحاق، سیرت رسول اللہ انگریزی ترجمہ از الفریڈ گلیوم، لندن ۱۹۵۵ء صـ۵۴۹
۴۰ه ایضاً صـ۳۹۲ نیز ملاحظہ ہو واقدی، کتاب المغازی، مرتبہ مارسدن جونس، آکسفورڈ ۱۹۶۶ء صـ۹۲۲-۸۸۵، مونٹگمری واٹ، محمد ایٹ مدینہ، آکسفورڈ پریس ۱۹۵۵ء صـ۲۷
۴۱ه قرآن کریم، سورہ توبہ ۲/۴۔ نیز سیرت النبیؐ، اول صـ۳-۵۳۲
۴۲ه عہد نبوی میں تنظیم ریاست وحکومت، صـ۵۰۴

بحث و نظر

قرآنِ مُبین کے بعض اسالیب

(مولانا فراہیؒ کے افکار کا مطالعہ)

عبید اللہ فہد فلاحی

اعجاز کلام کے لئے جس طرح رعنائیٔ خیال اور بلندیٔ مضمون ضروری ہے۔ اسی طرح دلکش اور موثر اسلوب اور حسین و جمیل طرز بیان بھی لازمی ہے، بلکہ بسا اوقات بلند اور نادر مضامین بھی بھونڈے اور فرسودہ پیرایۂ بیان کی وجہ سے اپنی تاثیر کھو دیتے ہیں اس کے برعکس بعض پامال اور معمولی باتیں بھی اپنی جادو بیانی اور جدتِ ادا کی وجہ سے معجزنما بن جاتی ہیں۔ یہی وجہ ہے کہ علامہ حمید الدین فراہیؒ کلام کے معجزہ ہونے کے لیے اس میں ہدایت و حکمت کے ساتھ کمالِ بلاغت، حسن الفاظ اور موثر فصاحت کو ضروری قرار دیتے ہیں[1]۔ قرآن پاک جو عربی ادب کا بے بدل اور لازوال نمونہ ہے اس کا سب سے بڑا اعجاز یہ ہے کہ بلند معانی اور الہامی تعلیمات کے ساتھ اس نے وہ اسلوب بیان اختیار کیا جس کی نظیر پیش کرنے سے اہل عرب عاجز رہ گئے۔

قرآن سے پہلے عربوں کے یہاں یا تو شعر تھا یا پھر نثر میں کاہنوں کے اقوال تھے جن میں لفظی صناعی نمایاں ہوتی تھی۔ اثر یا تو شعر کا مسلم تھا یا جادو کا۔ معانی کے لحاظ سے کاہنوں کے اقوال بالکل ہی کھوکھلے اور اشعار تعقل و تدبر سے عاری ہوتے تھے۔ جب قرآن سامنے آیا تو سب حیران رہ گئے کہ اس کو کس صنف میں داخل کیا جائے۔ ناقابل انکار تاثیر کا خیال کرتے تو اس کو شعر[2] یا سحر[3] کے خانے میں رکھ دیتے حالانکہ قرآن کا شعر یا سحر نہ ہونا ایک بدیہی بات تھی۔ نثر کی ظاہری شکل پر نظر جاتی

---

[1] فراہی حمید الدین: القائد الی عیون العقائد ص: ۱۷۷، ۱۸۰ [2] یٰس: ۶۹ "ہم نے اس کو شعر نہیں سکھایا ہے نہ یہ اس کے کرنے کا کام ہے"۔ نیز شعراء ۲۲۴، ۲۲۵۔ طور ۲۹ تا ۳۲

[3] مدثر: ۲۴ "آخر کار بولا کہ یہ کچھ نہیں ہے مگر ایک جادو جو پہلے سے چلا آ رہا ہے"۔ (قرآن)

تو قولِ کاہن کے علاوہ اور کوئی دوسری صنف ہی نہ تھی۔ اگر کبھی معنیٰ و مطلب کی طرف نظر گئی تو انھیں قرآن میں "اساطیر الاولین" کے سوا اور کچھ لحاظ کے قابل ہی نہ ملا۔ دراصل قرآن کی بلندی یہ تھی کہ اس نے پہلی مرتبہ انسان کو غور و فکر پر اکسایا اور اپنی اور کائنات کی حقیقت معلوم کرنے پر ابھارا۔ پھر اس نے اپنی بات کو پیش کرنے کے لیے جو وسیلہ اختیار کیا اس کی خوبی یہ ہے کہ اس میں نہ تو بحر ہے نہ وزن ہے اور نہ قافیہ کا التزام۔ وہ سجع کے اس بوجھ سے بھی آزاد ہے جو کاہنوں کے کلام میں پایا جاتا ہے۔ وہ اپنے سادہ اسلوب میں دل میں اتر جانے والی تاثیر رکھتا ہے۔ قرآن کا قالب نثری ہے جو چھوٹے چھوٹے گٹھے ہوئے جملوں پر مشتمل ہے۔ ایسے جملے کہ ان کو ملا کر پڑھتے وقت وہ نغمہ اور صوت کے لحاظ سے ایک دوسرے کی نظیر معلوم ہوتے ہیں۔ اس نے نظم و ترتیب اور اجمال و تفصیل کا وہ بہترین نمونہ پیش کیا کہ اہلِ عرب دنگ رہ گئے۔[۴]

دورِ جدید کے مشہور صاحب قلم اور مفسر سید قطب شہید قرآن کے اعجاز پر گفتگو کرتے ہوئے لکھتے ہیں کہ:۔

> "قرآن کی جادوگری شریعت کے قوانین، اخبارِ غیوب اور علوم کائنات سے ہٹ کر خود اس کی ترتیب و مناسبت اور نظم میں ہے نہ کہ صرف زیرِ بحث موضوع میں۔ یہ الگ بات ہے کہ خود عقیدۂ اسلامی کی طبیعت میں قوت اور جاذبیت موجود ہے۔"[۵]

ایک دوسرے مایہ ناز مصنف علامہ عبدالکریم الخطیب بھی اعجازِ قرآن کو اس کے اسلوب کے اندر محصور مانتے ہیں۔ ان کا کہنا ہے کہ جو شخص بھی عربی زبان کا سمجھنے والا ہوگا، کلام کی خوبصورتی اور اس کی رعنائی سے واقفیت رکھتا ہوگا وہ قرآنِ پاک کے معجز نما کلام اور اس کی آیات کی اثر انگیزی کو بخوبی محسوس کرے گا۔[۶]

علامہ مجدالدین محمد بن یعقوب فیروزآبادی نے وجوہ اعجاز کے سلسلے میں ایک قول نقل

---

[۴] سید محمد یوسف: قرآن کا ادبی اسلوب، سیارہ ڈائجسٹ لاہور کا قرآن نمبر حصہ دوم [۵] الشہید سید قطب: التصویر الفنی فی القرآن ص۲۳ [۶] الخطیب عبدالکریم: اعجاز القرآن ص۱۲۱

کیا ہے جس سے ہماری بات کی بخوبی تائید ہوتی ہے وہ یہ کہ :۔

انما عجزوا عن نظم مثل نظمہ	"اہل عرب قرآن جیسا نظم و ترتیب
فان انواع کلامھم کانت	پیش کرنے سے عاجز رہ گئے۔ ان کا
منحصرۃ فی الاسجاع والاشعار	ادبی ذخیرہ کلام کی تین قسموں تک محدود تھا'
والارجیز فجاء نظم التنزیل	مسجع عبارتیں' اشعار اور رجزیہ قصائد لیکن
علی اسلوب بدیع لا یشبہ	قرآن نے نظم و ترتیب کا ایسا منفرد اسلوب
شیئا من تلک الانواع فقصرت	پیش کیا جو ان انواع سے ذرا بھی مشابہت نہ
ایدی بلاغتھم عن بلوغ	رکھتا تھا چنانچہ ماہرین بلاغت کے ہاتھ قرآن
ادنی رتبۃ من مراتب نظمہ[1]	کے ادنیٰ ترین درجۂ نظم تک پہونچنے سے عاجز رہ گئے۔"

معلوم ہوا کہ قرآن کی اصل عظمت اور بلندی اس کے منفرد اسلوب اور نادر طرز بیان میں ہے، ان اسالیب کا مطالعہ کئے بغیر ہم قرآن کی روح تک نہیں پہونچ سکتے۔ اس لئے قرآن کے بلند پایہ اور اعلیٰ مقام کو سمجھنے کے لیے اس کے اسالیب کا مطالعہ ضروری ہے۔ اس مضمون میں قرآن کے چند اسالیب سے مختصر بحث کی گئی ہے۔ تفصیل کے لیے خود قرآن پاک کا مطالعہ کرنا چاہئے۔

۱۔ عود علی البدء

یہ قرآن پاک کا ایک اہم اسلوب ہے۔ یعنی کلام کا آغاز جس چیز سے ہوا ہو اسی پر کلام کا خاتمہ بھی کرنا، تاکہ اس مضمون کی افادیت واہمیت دلوں پر نقش ہو جائے اور سامع اسے فراموش نہ کر سکے۔ بیچ میں کسی خاص مناسبت اور تقریب سے کچھ مزید چیزیں یا ذرحثیں بھی آجاتی ہیں جن پر بقدر ضرورت روشنی ڈال دی جاتی ہے پھر اصل مقصود کی طرف رجوع کر کے پوری گفتگو سمیٹ دی جاتی ہے۔

---

[1] فیروزآبادی، مجدالدین محمد بن یعقوب: بصائر ذوی التمییز فی لطائف الکتاب العزیز، الجزء الاول ص: ۶۸

سورہ مومنون کی ابتدائی آیات میں مومنین کی صفات گنائی گئی ہیں اور اس کی ابتداء نماز سے کی گئی ہے۔ فرمایا گیا:۔

قَدْ اَفْلَحَ الْمُؤْمِنُوْنَ الَّذِيْنَ هُمْ فِيْ صَلَاتِهِمْ خَاشِعُوْنَ

یقیناً فلاح پائی ہے ایمان لانے والوں نے جو اپنی نماز میں خشوع اختیار کرتے ہیں۔ (مومنون ۱،۲)

درمیان میں مختلف صفات کا تذکرہ کرنے کے بعد آخر میں پھر اسی صفت کا اعادہ کیا گیا: "اور جو اپنی نمازوں کی محافظت کرتے ہیں"۔ (۹)

مقصد نماز کو نیکیوں کا منبع اور ان کا محافظ ثابت کرنا ہے۔ اس امر پر زور دینا ہے کہ نماز ہی سے نیکی کی شروعات ہوتی ہے اور نماز ہی سے ان کی حفاظت بھی ہوتی ہے۔ اسی مضمون کو حضور سرور عالم صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنی احادیث میں اس طرح زور دے کر فرمایا ہے:

لَا خَيْرَ فِيْ دِيْنٍ بِلَا صَلٰوةٍ[۵]

یعنی جس دین میں نماز نہ ہو اس میں کوئی بھلائی نہیں ہے۔

سورہ بنی اسرائیل کے تیسرے اور چوتھے رکوع کا مطالعہ کیجئے جن میں دین کی بنیادی اخلاقیات بیان ہوئی ہیں۔ ان میں والدین کے حقوق، رشتہ داروں اور مسکینوں کے حقوق کنجوسی اور فضول خرچی سے اجتناب، قتلِ اولاد کی ممانعت، زنا، قتل، یتیموں کا مال کھانا، ناپ تول میں کمی کرنا، زمین پر تکبر اور اکڑ فوں کی چال چلنا ان سب سے روکا گیا ہے لیکن ان سارے اوامر و نواہی کی ابتداء توحید سے ہوئی ہے اور سب سے پہلے توحید پر زور دیا جاتا اور شرک سے روکا جاتا ہے:۔

لَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ فَتَقْعُدَ مَذْمُوْمًا مَّخْذُوْلًا

"تو اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ بنا ورنہ ملامت زدہ اور بے یار و مددگار بیٹھا رہ جائیگا"

(بنی اسرائیل: ۲۲)

---

[۵] یہ بات حضورؐ نے اس وقت کہی تھی جب وفد ثقیف نے آپؐ سے نمازوں کی معافی کی درخواست کی تھی۔ محمد الغزالی: فقہ السیرۃ ص ۶۲۶ ۱۹۸۲ء۔ ابوداؤد ۲/۲۲۲۔ ابن ہشام ۲/۳۲۶، ۳۲۵

اور اس اخلاقی درس کی انتہا بھی شرک سے اجتناب کی اسی تعلیم پر ہوتی ہے۔ اس ٹکڑے کے آخر میں فرمایا جاتا ہے:

وَلَا تَجْعَلْ مَعَ اللّٰهِ اِلٰهًا اٰخَرَ	اور اللہ کے ساتھ کوئی دوسرا معبود نہ بنا
فَتُلْقٰى فِيْ جَهَنَّمَ مَلُوْمًا	بیٹھ ورنہ تو جہنم میں ڈال دیا جائے گا ملامت
مَّدْحُوْرًا ۝ (بنی اسرائیل: ۳۹)	زدہ اور راندہ ہو کر۔

یہاں یہ حقیقت ذہن نشین کرانا مقصود ہے کہ ان تمام بھلائیوں سے وابستگی اور ان تمام حقوق کی ادائیگی توحید ہی سے ممکن ہے۔ جو شخص توحید کی اس تعلیم پر قائم رہے گا وہی ان تمام حقوق کو ادا کر سکتا اور ان اخلاقیات کا پابند رہ سکتا ہے۔ اسی سے ان فضائل کی ابتداء اور اسی پر ان کی انتہا بھی ہوتی ہے۔

سورہ ممتحنہ کی پہلی ہی آیت میں دشمنوں سے ترک موالات کا حکم دیا گیا ہے۔ فرمایا:۔

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو، اگر تم میری راہ میں جہاد کرنے کے لیے اور میری رضا جوئی کی خاطر (وطن چھوڑ کر گھروں سے) نکلے ہو تو میرے اور اپنے دشمنوں کو دوست نہ بناؤ۔ تم ان کے ساتھ دوستی کی طرح ڈالتے ہو حالانکہ جو حق تمہارے پاس آیا ہے اس کے ماننے سے وہ انکار کر چکے ہیں"۔ (ممتحنہ: ۱)

آخر میں اسی مضمون پر سورہ کا اختتام کیا گیا ہے۔ فرمایا:

"اے لوگو جو ایمان لائے ہو، ان لوگوں کو دوست نہ بناؤ جن پر اللہ نے غضب فرمایا ہے، جو آخرت سے اسی طرح مایوس ہیں جس طرح کفار قبر والوں سے۔"
(ممتحنہ: ۱۲)

گویا اس سورہ کا مرکزی مضمون دشمنوں سے ترک موالات ہے۔

اس اسلوب کی متعدد مثالیں سورہ بقرہ میں بھی موجود ہیں۔ آیت ۴۰ میں بنی اسرائیل کو خدا کے احسانات جو ان پر کئے گئے ہیں، یاد دلائے گئے ہیں پھر آگے آیت ۴۷ میں اسی مضمون کو دہرایا گیا ہے تاکہ ملامت کے انداز میں یہ دعوت کارگر ثابت ہو اور ان کا جمود ٹوٹ سکے۔

اسی طرح اسی سورہ کی آیت ۱۵۲ میں نماز اور صبر سے مدد حاصل کرنے کا حکم دیا گیا ہے

اور پھر اس باب کا خاتمہ اسی حکم پر کیا گیا، اور فرمایا گیا:

"اپنی نمازوں کی نگہداشت رکھو خاص طور سے صلوٰۃ وسطیٰ کی۔ اللہ کے آگے اس طرح کھڑے ہو جس طرح فرمانبردار غلام کھڑے ہوتے ہیں، بدامنی کی حالت ہو تو خواہ پیدل ہو خواہ سوار جس طرح ممکن ہو نماز پڑھو اور جب امن میسر آجائے تو اللہ کو اس طریقے سے یاد کرو جو اس نے تمہیں سکھا دیا ہے جس سے تم پہلے ناواقف تھے۔" (بقرہ: ۲۲۸، ۲۲۹)

۲۔ علیٰ سبیل المشاکلہ

عربی ادب کا ایک عام اسلوب یہ ہے کہ کبھی کبھی بعض الفاظ محض مجانست اور صوتی ہم آہنگی کی وجہ سے استعمال ہو جاتے ہیں۔ ان کا مفہوم ان کے لغوی معنی کے لحاظ سے نہیں بلکہ موقع و محل سے متعین ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر حماسی شاعر کہتا ہے ؎

وَلم یبق سوی العدوان دِنّا ھم کما دانوا

(اور ظلم کا بدلہ دینے کے سوا کوئی راہ باقی نہ رہی۔ ہم نے انھیں بدلہ دیا جس طرح انھوں نے ہمارے ساتھ سلوک کیا۔)

یہاں دَانوا اپنے لغوی مفہوم (انھوں نے بدلہ دیا) میں نہیں بلکہ فَعلُوا یا ظَلَموا کے معنیٰ میں مستعمل ہے۔ اس لئے کہ دشمن نے حملہ میں پہل کی تھی اور اس صورت میں دشمن کے لیے بدلہ دینے کا مفہوم بے معنیٰ ہو جاتا ہے۔

یہ اسلوب قرآن پاک میں بہت مستعمل ہے۔ سورہ ہود میں فرمایا:۔

قَالَ اِنْ تَسْخَرُوْا مِنَّا فَاِنَّا نَسْخَرُ مِنْكُمْ كَمَا تَسْخَرُوْنَ (نبی نے کہا اگر تم ہمارا مذاق اڑاتے ہو تو ہم بھی کل تم پر ہنسیں گے جس طرح تم آج ہنس رہے ہو) (ہود: ۳۸)

یہاں یہ مراد نہیں ہے کہ ہم بھی اسی طرح تم پر پھبتیاں چست کریں گے جس طرح کی تم پھبتیاں چست کر رہے ہو کیونکہ پھبتی چست کرنے اور مذاق اڑانے کی قرآن میں عام ممانعت کی گئی ہے[۹] اور

[۹] سورہ حجرات: ۱۱ "اے لوگو جو ایمان لائے ہو، نہ مرد دوسرے مردوں کا مذاق اڑائیں ہو سکتا ہے کہ وہ ان سے بہتر ہوں اور نہ عورتیں دوسری عورتوں کا مذاق اڑائیں ہو سکتا ہے کہ وہ ان سے بہتر ہوں۔"

بنی تو اس طرح کی سطحی حرکتوں سے بہت بلند ہوتا ہے۔ کہنے کا مطلب یہ ہے کہ آج جس طرح ہمارا یہ فعل تمہاری نگاہوں میں سامانِ مضحکہ ہے اسی طرح کل تمہارا انجام ہمارے لیے موجب ازدیادِ ایمان واطمینان ہوگا۔ آج تم ہنس رہے ہو کل تم روؤ گے اور ہم نصرتِ الٰہی کے ظہور پر مسرور ہوں گے اور اپنے رب کے شکر گزار ہوں گے۔

یہاں فَإِنَّا نَسْخَرُ مِنكُمْ (ہم بھی تم پر کل ہنسیں گے) محض صوتی ہم آہنگی کے لیے اور برسبیل مشاکلت استعمال ہوا ہے ورنہ کسی کی مصیبت اور رسوائی پر ہنسنا لائق تحسین نہیں ہے۔

اس اسلوب کی دوسری مثال سورہ بقرہ میں ہے۔ فرمایا:۔

فَإِنِ انتَهَوْا فَلَا عُدْوَانَ إِلَّا عَلَى الظَّالِمِينَ ٥ (بقرہ: ۱۹۳)	اگر وہ باز آجائیں تو سمجھ لو کہ ظالموں کے سوا کسی پر ظلم جائز نہیں ہے۔

یہاں لفظ عُدْوَان ظلم وزیادتی کے معنی میں نہ استعمال ہو کر محض اس اقدام کے معنی میں آیا ہے جو جوابی کارروائی کے طور پر کیا جائے۔ مطلب یہ ہے کہ اگر یہ لوگ اپنی حرکتوں سے باز آکر اسلام کی راہ اختیار کرلیں تو ان کے پچھلے جرائم کی بنا پر ان کے خلاف کوئی کارروائی نہ ہوگی صرف انہی کے خلاف کوئی اقدام ہوگا جو اپنے کفر وشرک اور ظلم وعدوان پر جمے رہ جائیں۔

اسی سورہ میں آگے فرمایا:

فَمَنِ اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ فَاعْتَدُوا عَلَيْهِ بِمِثْلِ مَا اعْتَدَىٰ عَلَيْكُمْ (بقرہ: ۱۹۴)	پس جو تم پر زیادتی کریں تم بھی ان کی زیادتی کے جواب میں اسی کے برابر ان کو جواب دو۔

اس آیت میں کسی زیادتی کے جواب میں جو اقدام کیا جائے اس کو بھی "اِعْتِدَاء" کے لفظ سے تعبیر فرمایا حالانکہ وہ محض اقدام اور جوابی کارروائی کے معنی میں ہے صرف ماسبق کے ساتھ صوتی ہم آہنگی کی وجہ سے اس لفظ کے ساتھ استعمال ہوا ہے۔

اس اسلوب کی چوتھی مثال سورہ شوریٰ کی آیت ۴۰ ہے۔ فرمایا:۔

وَجَزَاءُ سَيِّئَةٍ سَيِّئَةٌ مِّثْلُهَا فَمَنْ عَفَا وَأَصْلَحَ فَأَجْرُهُ	برائی کا بدلہ ویسی ہی برائی ہے پھر جو کوئی معاف کردے اور اصلاح کرے اس کا اجر

عَلَى اللّٰهِ إِنَّهُ لَا يُحِبُّ الظّٰلِمِينَ ۝ (شوریٰ : ۴۰)

اللہ کے ذمہ ہے۔ اللہ ظالموں کو پسند نہیں کرتا۔

یہاں کسی برائی کے جواب میں جو اقدام کیا جائے اسے بھی برائی کے لفظ سے تعبیر کیا گیا ہے حالانکہ برائی کا جواب دینا اور انتقام لینا جائز ہے بشرطیکہ حد سے تجاوز نہ ہو لیکن اسے بھی برائی کہنا محض لفظی مجانست اور صوتی ہم آہنگی کی وجہ سے ہے۔ یعنی اہل ایمان کسی برائی کے جواب میں اتنی ہی کارروائی کرتے ہیں جو برائی کے ہم وزن ہو۔ ایسا نہیں ہوتا کہ وہ اینٹ کا جواب پتھر سے دیں۔

۲۔ نہی کے ساتھ قید

یہ قرآن پاک کا ایک اہم اسلوب ہے جس سے ناواقفیت ایک طالب علم کو بڑی الجھن میں ڈال دیتی ہے۔

نہی کے ساتھ جو قید لگی ہوتی ہے اس کا مقصود صورت حال کا اظہار اور واقعہ کے گھناؤنے پن کو نمایاں کرنا ہوتا ہے قید اس کے ساتھ محض اس لیے بڑھادی جاتی ہے تاکہ وہ صورت حال سامنے آجائے جو اس کے ارتکاب میں مضمر ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کی مندرجہ ذیل آیت کو دیکھیے۔

وَاٰمِنُوْا بِمَآ اَنْزَلْتُ مُصَدِّقًا لِّمَا مَعَكُمْ وَلَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ وَلَا تَشْتَرُوْا بِاٰيٰتِیْ ثَمَنًا قَلِيْلًا وَّاِيَّایَ فَاتَّقُوْنِ (بقرہ : ۴۱)

اور میں نے جو کتاب بھیجی ہے اس پر ایمان لاؤ۔ یہ اس کتاب کی تائید میں ہے جو تمہارے پاس پہلے سے موجود تھی لہذا سب سے پہلے تم ہی منکر نہ بن جاؤ اور تھوڑی قیمت پر میری آیات نہ بیچ ڈالو اور میرے ہی غضب سے بچو

اس آیت میں وَلَا تَكُوْنُوْٓا اَوَّلَ كَافِرٍ بِهٖ کا ٹکڑا قابل غور ہے۔ یہاں یہ کہنا مقصود نہیں ہے کہ جب دوسرے کفر کریں تب تمہارے لیے (اہل کتاب مراد ہیں) کفر کرنا جائز ہو جاتا ہے بلکہ اس کا مطلب یہ ہے کہ یہ کتاب قرآن تمہاری کتاب کی تصدیق کرتی ہوئی نازل ہوئی ہے اور اس پر ایمان لانے کا تم سے عہد لیا جا چکا ہے اس وجہ سے اس کو قبول کرنے اور اس پر ایمان لانے

کی سب سے پہلے تم ہی سے توقع کی جا سکتی تھی لیکن یہ عجیب صورت حال ہے کہ دوسرے تو اس سے نا آشنا ہونے کے باوجود اس پر ایمان لانے میں سبقت کریں اور تم اس سے پہلے سے آشنا ہو کر اس کی مخالفت کی راہ میں پہل کرو۔

اسی طرح وَلَا تَشْتَرُوا بِآيَاتِي ثَمَنًا قَلِيلًا کا یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر اچھے دام مل جائیں تو کتاب الٰہی کی آیات کا سودا کر سکتے ہو۔ بلکہ نہی کا تعلق یہاں بھی فعل سے ہے، یعنی رد کا جس چیز سے گیا ہے وہ دین فروشی ہے لیکن ثَمَنًا قَلِيلًا کی قید نے یہ حقیقت بھی واضح کر دی کہ دین فروشی کا یہ کاروبار نہایت ذلیل طریقے سے ہو رہا ہے کیونکہ اللہ کی آیات کے بدلے میں اگر تمام دنیا بھی حاصل ہو جائے تو وہ بہرحال ایک متاع حقیر ہی ہے۔[۱]

اسی سورہ میں آگے صدقہ و انفاق کی ایک حد یہ بتائی گئی ہے کہ یہ ان فقراء اور غرباء کے لیے ہے جو کسی دینی مقصد کی خاطر کسب معاش کی جد و جہد سے عاجز ہوں۔ فرمایا:۔

لِلْفُقَرَاءِ الَّذِينَ أُحْصِرُوا	یہ ان غریبوں کے لیے ہے جو خدا کی
فِي سَبِيلِ اللَّهِ لَا يَسْتَطِيعُونَ	راہ میں گھرے ہوئے ہیں، زمین میں کاروبار
ضَرْبًا فِي الْأَرْضِ يَحْسَبُهُمُ	کے لیے نقل و حرکت نہیں کر سکتے بے خبر
الْجَاهِلُ أَغْنِيَاءَ مِنَ	ان کی خودداری کے سبب ان کو غنی خیال کرتا
التَّعَفُّفِ تَعْرِفُهُمْ بِسِيمَاهُمْ	ہے، تم ان کو ان کی صورت سے پہچان سکتے
لَا يَسْأَلُونَ النَّاسَ إِلْحَافًا	ہو، وہ لوگوں سے لپٹ کر نہیں مانگتے اور
وَمَا تُنْفِقُوا مِنْ خَيْرٍ فَإِنَّ	جو مال بھی تم خرچ کرو گے تو اللہ اس کو
اللَّهَ بِهِ عَلِيمٌ ۝ (بقرہ: ۲۷۳)	خوب جانتا ہے۔

---

[۱] اسی مفہوم کو سورہ مائدہ کی آیت ۴۴ میں اس طرح بیان کیا گیا ہے: "ہم نے تورات اتاری جس میں ہدایت اور روشنی ہے، اسی کے مطابق یہود کے معاملات کے فیصلے کرتے رہے وہ انبیاء جنھوں نے خدا کی فرمانبرداری کی اور ربّانیوں اور علماء نے بھی اسی کے مطابق فیصلے کیے کیونکہ وہ کتاب الٰہی کے امین بنائے گئے تھے اور اس کے گواہ ٹھہرائے گئے تھے تو تم لوگوں سے نہ ڈرو، صرف مجھی سے ڈرو۔ اور میری آیات کو حقیر قیمت کے عوض نہ بیچو۔"

یہاں اِلحاف کے معنی لپٹ کر سوال کرنے کے ہیں۔ اس ٹکڑے میں اصل مقصود سوال کرنے کی نفی ہے۔ اِلحافاً کی قید محض سوال کرنے والوں کی عام حالت کے اظہار کے لیے ہے کہ بھلا جو لوگ اتنے خوددار ہیں کہ جو ان کے حال سے بے خبر ہو وہ ان کو غنی سمجھتا ہے، وہ گداگروں اور بھک منگوں کی سی حرکت کس طرح کر سکتے ہیں۔ چنانچہ ان کی اسی خودداری کی وجہ سے قرآن نے اہلِ انفاق کو ان کا سراغ دینے کے لیے ان کی پہچان یہ بتائی ہے کہ ان کو صرف چہرے بشرے سے پہچان کر ڈھونڈھنے کی کوشش کرو اور ان کے پاس خود پہنچو۔ یہ توقع نہ رکھو کہ عام گداگروں کی طرح یہ لوگ تمہارے پیچھے پیچھے بھاگیں گے۔

اس اسلوب کی ایک مثال سورہ آلِ عمران میں بھی ہے۔ فرمایا

يَا أَيُّهَا الَّذِينَ آمَنُوا لَا تَأْكُلُوا	(اے لوگو جو ایمان لائے ہو، یہ بڑھتا
الرِّبَا أَضْعَافًا مُضَاعَفَةً ۖ	چڑھتا سود کھانا چھوڑ دو اور اللہ سے
وَاتَّقُوا اللَّهَ لَعَلَّكُمْ تُفْلِحُونَ ۝	ڈرو۔ امید ہے کہ فلاح پاؤ گے۔)

(آلِ عمران: ۱۳۰)

یہاں نہی کے ساتھ اَضعافاً مضاعفۃً کی جو قید لگی ہوئی ہے اس سے مقصود یہ نہیں ہے کہ اسلام میں ممنوع صرف سود در سود ہے بلکہ یہ قید محض صورتِ حال کی تصویر اور اس کے گھنونے پن کے اظہار کے لیے ہے۔

یعنی یہ کس قدر ذلت اور اخلاق سے گری ہوئی بات ہے کہ جو غریب فقر و فاقہ سے مر رہے ہیں جن کے بیوی بچے نان جویں کو محتاج ہیں انھیں یہ یہودی و قریشی ساہوکار اور مہاجن لوٹ رہے ہیں اور ان کی مجبوریوں سے ناجائز فائدہ اٹھا کر انھیں سود در سود قرض دینے کے لیے ایک دوسرے پر سبقت کر رہے ہیں تو اے ایمان لانے والو، تم اس مکروہ اور پست حرکت سے دور رہو اور اس ناپاک میدان میں اضعافاً مضاعفۃً کی غلاظت کا انبار جمع کرنے کے بجائے اس جنت کے لیے بازیاں لگاؤ جس کی پہنائی آسمان و زمین کے برابر ہے۔

سورہ نور میں اسی اسلوب کی بلاغت ملاحظہ فرمائیے:۔

وَلَا تُكْرِهُوا فَتَيَاتِكُمْ عَلَى	اور اپنی لونڈیوں کو اپنے دنیوی فائدوں

الْبِغَآءِ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا لِّتَبْتَغُوْا عَرَضَ الْحَيٰوةِ الدُّنْيَا	کی خاطر قحبہ گری پر مجبور نہ کرو جبکہ وہ خود پاک دامن رہنا چاہتی ہوں۔

(نور ۳۳)

یہاں یہ مطلب نہیں ہے کہ اگر لونڈیاں نکاح کی قید میں آنا چاہیں تو ان سے زنا نہ کرو لیکن اگر وہ قیدِ نکاح میں آنے کو تیار نہ ہوں تو ان کو قحبہ گری پر مجبور کیا جا سکتا ہے بلکہ اِنْ اَرَدْنَ تَحَصُّنًا (اگر وہ خود پاک دامن رہنا چاہتی ہوں) کی شرط سے مقصود صرف حال کی تصویر اور اس کے نفرت انگیز ہونے کا اظہار ہے۔

جب اسلام نے زنا پر حد جاری کرنے کا حکم دے دیا اور غلاموں اور لونڈیوں کے نکاح کی ہدایت فرمائی[۱۱] تو قدرتی طور پر لونڈیوں کے اندر بھی ایک عام احساس بیدار ہوا کہ وہ اپنے اخلاقی معیار کو اونچا کریں اور ان میں سے جو اپنے مالکوں کے دباؤ کی وجہ سے پیشہ کراتی تھیں وہ خواہش مند ہوئیں کہ یہ حرام پیشہ چھوڑ کر پاکدامنی کی زندگی بسر کریں۔ چنانچہ ان کی حوصلہ افزائی کرتے ہوئے اور چکلوں کے مالکوں[۱۲] کو تنبیہ فرماتے ہوئے کہا کہ اب ان لڑکیوں کو جبکہ وہ زنا سے توبہ کر کے پاکدامنی کی زندگی اختیار کرنا چاہتی ہیں بدکاری پر مجبور نہ کرو۔

یہی اسلوب سورہ بنی اسرائیل میں استعمال ہوا ہے[۱۳] جہاں مفلسی کے ڈر سے اولاد کو قتل کرنے سے منع کیا گیا ہے وہاں بھی خَشْيَةَ اِمْلَاقٍ کی قید محض اس کے گھنونے پن کو ظاہر کرنے کے لیے ہے۔ یعنی اپنی اولاد کو قتل کرنے کا کام محض فقر و فاقہ اور مفلسی سے بچنے کے لیے کیا جا رہا

---

[۱۱] نور: ۳۲، "تم میں سے جو لوگ مجرد ہوں اور تمہارے لونڈی غلاموں میں سے جو صالح ہوں ان کے نکاح کر دو"۔ [۱۲] روایات میں آتا ہے کہ زمانۂ جاہلیت میں باقاعدہ چکلے قائم تھے جہاں قحبہ گری کا کاروبار بڑے زور و شور سے ہوتا تھا۔ وہ لوگ اپنی لونڈیوں سے پیشہ کراتے تھے اور ان کی آمدنی سے فائدہ اٹھاتے تھے۔ ان میں سے بعض دورِ اسلام میں بھی خفیہ طور سے یہ کاروبار چلا رہے تھے چنانچہ تاریخوں میں یہ ذکر موجود ہے کہ مشہور منافق عبداللہ بن اُبَیّ نے ایک چکلہ قائم کر رکھا تھا۔ [۱۳] بنی اسرائیل: ۳۱ " اپنی اولاد کو افلاس کے اندیشے سے قتل نہ کرو۔ ہم انھیں بھی رزق دیں گے اور تمہیں بھی"۔

ہے جبکہ رزاق والدین نہیں بلکہ وہ خدا ہے جو اولاد اور والدین دونوں کو روزی دیتا ہے۔

۴۔ تصریف

اس لفظ کے لغوی معنیٰ گردش دینے اور پھیر پھیر کر بیان کرنے کے ہیں۔ قرآن پاک کا ایک اہم اسلوب یہ ہے کہ وہ آیتوں کو الٹ الٹ کر مختلف زاویوں سے بیان کرتا ہے۔ اس کے لیے اس نے تصریفِ آیات کا لفظ استعمال کیا ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ ایک مضمون مختلف سورتوں میں بار بار آتا ہے لیکن ہر جگہ ایک ہی پیش و عقب اور ایک ہی قسم کے لواحق و تضمنات کے ساتھ نہیں آتا بلکہ ہر جگہ اس کے اطراف و جوانب اور اس کے تعلقات و روابط بدلے ہوئے ہوتے ہیں۔ مقام کے لحاظ سے اس میں مناسب حال تبدیلیاں ہوتی ہیں۔ ایک ہی چیز کبھی مرکزی مضمون کی حیثیت سے آتی ہے کبھی ضمنی مضمون کی حیثیت سے، کبھی وہی چیز اجمال کے ساتھ آتی ہے کبھی تفصیل کے ساتھ۔ کبھی ایک چیز مقدم ہوتی ہے کبھی موخر، کبھی تنہا ہوتی ہے کبھی اپنے مقابل کے ساتھ، کبھی کسی چیز کے ساتھ اس کا جوڑ ہوتا ہے کبھی کسی چیز کے ساتھ۔ بالکل یکساں مضمون مختلف سورتوں میں مختلف ترتیبوں کے ساتھ سامنے آتے ہیں ظاہر ہے کہ جب ایک ہی شے اپنے مختلف پہلوؤں سے جلوہ گر ہوگی تو اس کو ٹھیک ٹھیک سمجھ لینے اور پوری طرح پہچاننے میں دقت نہ ہوگی اگر ایک ادا نگاہ سے چوک گئی تو دوسرا جلوہ سامنے آجائے گا[۱۱]۔ قرآن پاک نے خود بھی اس تصریف کا مقصد یہی بتایا ہے کہ تاکہ لوگ سمجھ سکیں اور اس کی آیات پر غور کر سکیں۔ فرمایا

اُنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ الْاٰيٰتِ	دیکھو، کس کس طرح ہم اپنی آیتیں مختلف
لَعَلَّهُمْ يَفْقَهُوْنَ (انعام: ۶۵)	پہلوؤں سے بیان کرتے ہیں تاکہ وہ سمجھیں۔

اس آیت کے سیاق و سباق پر غور کرنے سے تصریف کی حقیقت بالکل آشکارا ہو جاتی ہے۔ کہا یہ جارہا ہے کہ انسان کا عجیب حال ہے کہ جب کسی آفت میں گرفتار ہوتا ہے تو گڑگڑا کر بھی اور دل میں چپکے چپکے بھی خدا ہی کو پکارتا ہے لیکن جب اس سے نجات

۱۱۔ فراہی، حمید الدین: مقدمہ تفسیر نظام القرآن ص: ۴۸، ۴۹

پایا جاتا ہے تو پھر ناشکری و نافرمانی کی وہی زندگی اختیار کر لیتا ہے جس میں پہلے مبتلا تھا یہاں تک کہ اگر خدا کی پکڑ سے اسے ڈرایا جاتا ہے تو ڈھیٹ ہو کر عذاب کا مطالبہ کر بیٹھتا ہے۔ اس کے بعد فرمایا کہ دیکھو کس طرح ہم اپنی قدرت کی نشانیاں اور اپنے اختیار و تصرف کی دلیلیں مختلف اسلوبوں سے ہیر پھیر کر بیان کرتے ہیں تاکہ اسے یہ سمجھیں لیکن یہ سمجھنے کے بجائے ہمارا عذاب ہی دیکھنا چاہتے ہیں۔ اسی سورہ میں ذرا پہلے اسی بات کو یوں کہا گیا ہے:

اُنظُرْ كَيْفَ نُصَرِّفُ	دیکھو، کس کس طرح ہم اپنی آیتیں
الْاٰيٰتِ ثُمَّ هُمْ يَصْدِفُوْنَ	مختلف پہلوؤں سے پیش کرتے ہیں، پھر
(انعام: ۴۶)	بھی وہ اعراض کر رہے ہیں۔

قرآنِ پاک نے تصریف کا لفظ ہواؤں کے لیے بھی استعمال کیا ہے اور ان کے حیرت انگیز اثرات و تصرفات کی طرف بار بار توجہ دلائی ہے اور فرمایا ہے کہ ہوائیں اپنے رب کے حکم کے مطابق تقسیم امر کرتی ہیں۔ بعض زمینوں کو جل تھل کر دیتی ہیں۔ بعض کو نیم تشنہ اور بعض کو خشک چھوڑ جاتی ہیں اور اگر حکم الٰہی ہو تو بعض علاقوں پر وہ طوفان و سیلاب بن کر نازل ہوتی ہیں اور پورے کا پورا علاقہ ان کی زد میں آکر تباہ ہو جاتا ہے۔ ٹھیک یہی حال آیات الٰہی کا ہے یہ آیات کسی کے حق میں مژدہ جانفزا ہوتی ہیں اور کسی کے لیے عذاب کا تازیانہ بن جاتی ہیں[۱۵]۔ سورہ مرسلات میں فرمایا:

"شاہد ہیں ہوائیں جن کی باگ چھوڑ دی جاتی ہے پس وہ طوفانی رفتار سے چلتی ہیں اور شاہد ہیں ہوائیں پھیلانے والی (بادلوں کو) پھر وہ معاملہ کرتی ہیں جدا جدا، پھر ڈالتی ہیں یاددہانی اتمام حجت کے طور پر یا آگاہ کر دینے کو، بے شک جو وعدہ تم

---

۱۵ سورہ بقرہ کی مندرجہ ذیل آیت اس باب میں نہایت جامع ہے فرمایا "بے شک آسمانوں اور زمین کی خلقت رات اور دن کی گردش اور ان کشتیوں میں جو سمندر میں لوگوں کے نفع کی چیزیں لے کر چلتی ہیں اور اس پانی میں جو اللہ نے آسمان سے اتارا پس اس سے زمین کو اس کے مردہ ہونے کے بعد زندہ کر دیا اور اس میں ہر قسم کے جاندار پھیلائے اور ہواؤں کی گردش میں اور بادلوں میں جو آسمان و زمین کے درمیان مسخر ہیں ان لوگوں کے لیے بہت سی نشانیاں ہیں جو عقل سے کام لینے والے ہیں" (البقرہ: ۱۶۴)

سے کیا جا رہا ہے وہ شدنی ہے[16]" (مرسلات: ۱ تا ۷)

پورے قرآن میں اصلاً تین چیزوں کی دعوت دی گئی ہے اور انھیں مختلف اسلوبوں اور پیرایوں میں اس طرح بیان کیا گیا ہے کہ اس سے کلام کی دلکشی اور جاذبیت بڑھ گئی ہے اور کہیں بھی تکرار کا عیب پیدا نہیں ہونے پایا ہے:

(۱) توحید　(۲) معاد　(۳) رسالت

قرآن نے ان ہی تینوں چیزوں کو مختلف انداز سے بار بار اس طرح دہرایا ہے کہ ہر جگہ یہ مستقل اور نئے مضامین معلوم ہوتے ہیں۔

مثال کے طور پر عقیدۂ توحید کو لیجئے۔ کہیں قرآن نے اسے انسانی فطرت کی پکار کہا ہے اور یہ ثابت کیا ہے کہ توحید انسان کے دل کی آواز اور عین تقاضائے فطرت ہے۔ شرک اس کے خلاف ہے[17]۔ کہیں اس پر اس حیثیت سے گفتگو کی ہے کہ یہ تمام انبیاء کی مشترک دعوت رہی ہے اور ان سب نے اپنے اپنے زمانے میں توحید ہی کی طرف لوگوں کو بلایا ہے[18]۔ کہیں مشرکین کے اپنے نفس کی شہادت سے استدلال کیا گیا ہے کہ جب کوئی سخت وقت آتا ہے اور انھیں موت یا تباہی سامنے کھڑی نظر آنے لگتی ہے تو وہ اپنے سب بناوٹی معبودوں کو بھول جاتے ہیں اور صرف اللہ ہی سے مدد کی دعا مانگتے ہیں[19]۔ کہیں کائنات کے پورے نظام سے توحید کے

---

[16] نیز دیکھئے سورہ ذاریات: ۱ تا ۶۔ ہواؤں کے تصرفات کی شہادت گوناگوں پہلوؤں سے دیکھنا ہو تو ملاحظہ کیجئے (۱) فراہی حمید الدین، تفسیر سورہ ذاریات (۲) اصلاحی امین احسن، تدبر قرآن جلد ششم ص ۵۸۶ تا ۵۸۹ نیز جلد ہشتم ص: ۱۲۱، ۱۲۲

[17] روم: ۳۰ فِطْرَتَ اللّٰهِ الَّتِیْ فَطَرَ النَّاسَ عَلَیْهَا ۭ لَا تَبْدِیْلَ لِخَلْقِ اللّٰهِ ۭ ذٰلِكَ الدِّیْنُ الْقَیِّمُ ۙ وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا یَعْلَمُوْنَ یعنی "قائم ہو جاؤ اس فطرت پر جس پر اللہ نے انسانوں کو پیدا کیا ہے، اللہ کی بنائی ہوئی ساخت بدلی نہیں جا سکتی یہی بالکل راست اور درست دین ہے مگر اکثر لوگ جانتے نہیں ہیں۔"

[18] نحل: ۳۶۔ انبیاء: ۲۵ — بیّنہ: ۵ — یوسف: ۳۹، ۴۰ — مائدہ: ۷۲ — انعام: ۷۴ تا ۸۱ — ابراہیم: ۳۵، ۳۶۔

[19] انعام: ۴۰، ۴۱ — یونس: ۲۲، ۲۳ — روم: ۳۲، ۳۳ — زمر: ۸

حق میں زبردست دلائل دیے گئے ہیں اور یہ ثابت کیا گیا ہے کہ اس سارے عالم ہست و بود کا خدا ایک ہی ہے[۲۰]۔ کہیں خدا کے بے شمار احسانات اور بے پایاں نعمتوں کا تذکرہ کر کے انسان کے جذبہ عبودیت کو مہمیز کیا گیا ہے اور اسے اس بات پر آمادہ کیا گیا ہے کہ وہ ایک ہی خدا کو اپنی محبتوں اور اطاعتوں کا مرکز بنائے[۲۱]۔ غرض یہ کہ مختلف پیرایوں میں بات کو سمجھانے کی کوشش کی گئی ہے اور کہیں بھی عبارت اور کلام میں تکرار کا عیب پیدا نہیں ہوا ہے نہ ثقالت اور غیر ضروری طوالت کا احساس ہونے پایا ہے بلکہ ہر بیان کی نوعیت دوسرے بیانات کی نوعیت سے مختلف دکھائی دیتی ہے اور ع کرشمہ دامنِ دل می کشد کہ جا اینجاست کا مصداق ہے۔

تخلیص

اس اسلوب کو اردو شاعری کی اصطلاح میں گریز کہا جا سکتا ہے۔ یعنی بات میں سے بات پیدا کرنا، ایک مضمون بیان کرتے کرتے بیچ میں کوئی موقعہ کی ہدایت و نصیحت یا واقعہ بیان کر کے اصل موضوع کی طرف پلٹ آنا، اس کو امام ابن قیم جوزیؒ نے 'تخلّص' یا "انتقالٌ من فنٍّ الی فنٍّ" کہا ہے۔

یہ اسلوب بڑی مہارت اور حسن بلاغت کا متقاضی ہے۔ مضمون کا رخ تھوڑے سے وقفہ کے بعد پھر اسی اصل مواد کی طرف پلٹا دیا جائے اور یہ تھوڑا سا عرصہ اس طرح نکالا جائے اور اصل مضمون سے اس کا تعلق اس طرح جوڑ دیا جائے کہ درمیان میں کوئی بے ربطی کسی قسم کا جھول اور کوئی بیگانگی پیدا نہ ہو۔

سورہ مومنون کا مطالعہ کیجئے۔ ابتدا اہل ایمان کی فلاح اور حق کی تکذیب کرنے والوں کے خسران کے اعلان سے ہوتی ہے جس میں خدا کی ربوبیت کے شواہد سے جزا و سزا پر استدلال بھی شامل ہے اور یہ سلسلہ آیت ۲۲ وَعَلَيْهَا وَعَلَى الْفُلْكِ تُحْمَلُونَ (اور ان (جانوروں) پر

---

[۲۰] بقرہ: ۲۱، ۲۲ — روم: ۲۰ تا ۲۷ — یٰسٓ: ۳۶ تا ۴۴ — حدید: ۴ تا ۶ — انعام: ۹۵ تا ۹۸ مومنون: ۹۰

[۲۱] نمل: ۶۰ تا ۶۴ — فرقان: ۱ تا ۳ — نحل: ۶۵ تا ۷۳

اور کشتیوں پر سواری بھی کرتے ہو) پر ختم ہوتا ہے۔ آگے مکذبین کے خسران اور مومنین کی فلاح پر تاریخی شواہد کا سلسلہ شروع ہوتا ہے تو سب سے پہلے حضرت نوح علیہ السلام کے واقعہ کا تذکرہ ہوتا ہے جو تاریخی تقدم کے اعتبار سے بھی رسولوں کی سرگزشت کا سرنامہ ہے اور خاص طور پر کشتی ہی کو ان کی اور ان کے ساتھیوں کی نجات کا اللہ تعالیٰ نے ذریعہ بنایا۔ کشتی کے ذکر کے بعد اس کشتی والے کے واقعہ کا ذکر اس طرح آگیا ہے گویا بات میں سے بات پیدا ہو گئی ہے فرمایا:

"اور ان (جانوروں) پر اور کشتیوں پر سواری بھی تم کرتے ہو۔ ہم نے نوح کو اس کی قوم کی طرف بھیجا اس نے کہا، اے میری قوم کے لوگو! اللہ کی بندگی کرو، اس کے سوا تمہارے لیے کوئی معبود نہیں ہے کیا تم ڈرتے نہیں ہو"۔

(مومنون: ۲۲، ۲۳)

تاریخی شواہد کے بعد آیت ۵۰ سے پھر اصل مضمون شروع ہو گیا ہے۔

سورہ انبیاء آیات ۳۰ تا ۳۲ کا مطالعہ بھی اس اسلوب کو سمجھنے کے لیے مفید ہوگا۔ یہاں توحید معاد اور جزا پر آفاق سے دلائل فراہم کئے گئے ہیں اور انسانوں کو دعوتِ فکر دی گئی ہے فرمایا: ہم نے زمین میں پہاڑ گاڑ دیے جو اس کے توازن کو قائم رکھے ہوئے ہیں کہ مبادا وہ ان کے سمیت کسی سمت کو لڑھک کر کسی اور کرہ سے جا ٹکرائے اور یہ اہتمام بھی کیا کہ ان پہاڑوں کے درمیان درّے بھی بنائے کہ وہ لوگوں کے راستے کا کام دیں اور وہ ایک علاقہ سے دوسرے علاقہ اور ایک ملک سے دوسرے ملک کو آجا سکیں۔ اگر خدا نے ایسا نہ کیا ہوتا تو لوگ اپنے اپنے علاقوں ہی کے اندر بند ہو کر رہ جاتے اور کسی کے امکان میں بھی نہ ہوتا کہ وہ سفر اور تجارت کی راہیں کھول سکے۔ اس موقعہ سے فائدہ اٹھا کر پہاڑوں کے اصل مقصد تخلیق کی طرف بھی اشارہ کر دیا کہ خدا نے اپنی یہ عظیم نشانیاں اسی لیے نمایاں فرمائیں کہ ان کو دیکھ کر لوگوں کی آنکھیں کھلیں، ان پر پہاڑوں کے خالق کی قدرت عظمت اور حکمت کی شان واضح ہو۔ اور وہ خدا تک پہونچ سکیں۔

"اور ہم نے زمین میں پہاڑ جما دیے تاکہ وہ انھیں لے کر ڈھلک نہ جائیں

اور اس میں کشادہ راہیں بنادیں تاکہ لوگ (خدا کی طرف) رہنمائی حاصل کر سکیں۔"
(انبیاء: ۲۱)

سورہ قٓ میں اسی بات کو کھول کر بیان کر دیا گیا ہے۔

"اور زمین کو ہم نے بچھایا اور اس میں پہاڑ لنگر انداز کر دیے اور اس میں نوع بنوع کی خوش منظر چیزیں اگائیں ہر متوجہ ہونے والے بندے کے اندر بصیرت اور یاددہانی پیدا کرنے کے لیے۔" (قٓ: ۷، ۸)

انبیاء کی مندرجہ بالا آیت میں اصل مقصد تخلیق کی طرف اشارہ کر کے اگلی آیت سے پھر اصل مضمون شروع کر دیا گیا اور زمین کی نشانیوں کے بعد آسمان کی نشانیوں پر توجہ دلائی گئی۔

سورہ نحل کی مندرجہ ذیل آیات بھی اس اسلوب کو سمجھنے میں مدد دیتی ہیں:

"اس نے جانور پیدا کئے جس میں تمہارے لیے پوشاک بھی ہے اور خوراک بھی، اور طرح طرح کے دوسرے فائدے بھی۔ ان میں تمہارے لیے جمال ہے جبکہ تم انھیں چرنے کے لیے بھیجتے ہو اور جبکہ شام انھیں واپس لاتے ہو۔ وہ تمہارے لئے بوجھ کو ڈھو کر ایسے مقامات تک لیجاتے ہیں جہاں تم سخت جانفشانی کے بغیر نہیں پہنچ سکتے۔ حقیقت یہ ہے کہ تمہارا رب بڑا ہی شفیق و مہربان ہے۔ اور اس نے گھوڑے اور خچر اور گدھے پیدا کئے تاکہ تم ان پر سواری کرو اور وہ تمہاری زندگی کی رونق ہیں۔ اور وہ بہت سی ایسی چیزیں پیدا کرتا ہے جن کو تم نہیں جانتے اور اللہ ہی کے ذمہ ہے سیدھا راستہ بتانا جبکہ راستے ٹیڑھے بھی موجود ہیں اگر وہ چاہتا تو تم سب کو ہدایت دے دیتا۔" (نحل: ۵تا۹)

دیکھئے کس خوبصورتی کے ساتھ تخلص سے کام لے کر مقصد تخلیق اور ہدایت و رہنمائی کی طرف بیچ میں اشارہ کر دیا۔ بتا دیا کہ خدا کی یہ نوازشیں اور انعامات ہیں جن کا تقاضا یہ تھا کہ انسان ان کی قدر کرنے اور اپنے منعم حقیقی کا شکریہ ادا کرے اور اسکے حقوق میں دوسروں کو شریک نہ کرے۔ توحید کی سیدھی راہ خدا تک پہنچاتی ہے۔ اس کے بعد آیت ۱۰ سے پھر اصل مضمون کا سلسلہ شروع کر دیا اور ماقبل سے بڑی خوبصورتی کے ساتھ جوڑ دیا۔[۲۴]

---

[۲۴] اس اسلوب کو مزید سمجھنے کے لیے ملاحظہ ہو: زخرف: ۱۰تا۱۴۔ سورہ شعراء: ۷تا۸۔ نحل: ۱۴، ۱۵

محدود تصوّر مذہب

مذاہب عالم کی شہادت

سلطان احمد اصلاحی

موجودہ دور میں کن اسباب وعوامل اور کن خاص حالات کے نتیجے میں اس خیال کو رواج عام حاصل کرنے کا موقعہ ملا کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے، دنیا کے معاملات سے اسے کچھ سروکار نہیں، اس کی کسی قدر تفصیل اس سے قبل پیش کی جا چکی ہے[1]۔ دیکھنا ہے کہ مذاہب کی نمائندہ کتابیں اس کا کس حد تک ساتھ دیتی ہیں، اور ان کی داخلی شہادت اسے کہاں تک حق بجانب قرار دیتی ہے۔ مذاہب عالم کی فہرست بہت طویل ہے اس لیے ہم اپنے کو صرف چار بڑے مذاہب تک محدود رکھتے ہوئے مذہب کے سلسلے میں اس رائج الوقت تصور کی حقیقت معلوم کرنے کی کوشش کریں گے۔ یعنی ہندومت، یہودیت، بدھ مت اور عیسائیت۔

ہندومت

ہندومت کی بنیاد ویدوں پر ہے جن کے قانونی حصے کی تشریح سمرتیاں کرتی ہیں جس طرح کہ ان کے فلسفیانہ پہلوؤں کی وضاحت اپنشدوں سے ہوتی ہے۔ ان سمرتیوں میں سب سے اہم اور مستند سمرتی منو کی ہے جس کے ذریعہ ہی بڑی حد تک اس مذہب کا تفصیلی خاکہ ہمارے سامنے آتا ہے، منوسمرتی کی صرف فہرست ابواب ہی پر ایک نظر ڈال کر مذہب کے سلسلے میں

---

[1] دیکھیے جائیں ہمارے مضامین مطبوعہ ــــ تحقیقات اپریل وجولائی ۸۳ء اور جنوری ۸۴ء

مذکورہ محدود تصور کی غلطی کو بآسانی محسوس کیا جا سکتا ہے۔ اس لیے کہ اس کے اندر ہمیں پیدائش عالم، عبادت، کفارہ اور آواگون (نتیجۂ اعمال بعد) کے پہلو بہ پہلو تعلیم، شادی بیاہ (ووا گرستھ کا دھرم) معاش، اخلاق، سربراہ مملکت کی ذمہ داریاں اور اس کے فرائض (راجاؤں کا دھرم) عدالت — قانون دیوانی و فوجداری نیز پیشۂ تجارت و خدمت وغیرہ کے ابواب بھی دیکھنے کو ملتے ہیں۔ اور اس کے کل ۱۲ ابواب میں یہی موضوعات ہیں چھائے ہوئے نظر آتے ہیں[1]۔ منوسمرتی پر اس پہلو سے تو یقیناً تنقید ہونی چاہیئے کہ اس کا دیا ہوا قانونی نظام قدم قدم پر بے اعتدالی کا شکار نظر آتا ہے[2]۔ جس کی سب سے نمایاں مثال اس کا طبقاتی امتیاز (ورن آشرم) کا فلسفہ ہے۔ جس کی رو سے بعض انسانی طبقات کو نسلی اعتبار سے افضل اور دوسروں کو پیدائشی طور پر اسفل قرار دے کر انتہائی بے رحمی کے ساتھ زندگی کے تمام دائروں میں انھیں ظلم و ستم کی چکی میں پسنے کے لیے چھوڑ دیا گیا ہے[3]۔ ان پہلوؤں سے ہندو مت کی نمائندہ اس کتاب پر جتنی تنقید کی جائے کم ہے اور حق یہ ہے کہ آج اگر انسانیت کو ظلم و جبر کے آہنی پنجوں سے نجات دلانی ہے تو یہ خدمت انجام دینی پڑے گی اور لازماً انجام دی جانی چاہیئے۔ لیکن اس کے باوجود اس حقیقت کا اعتراف کیے بغیر چارہ نہیں کہ جو قانونی نظام اور زندگی کے تقریباً تمام اہم معاملات و مسائل کے سلسلے میں تفصیلی دفعات ہیں اس کتاب میں ملتی ہیں عام طور پر مذاہب کی نمائندہ کتابیں اس سے خالی ہیں۔ جو اس حقیقت کا کھلا اظہار ہے کہ مذہب کو انسان کی پرائیویٹ زندگی تک محدود کرنا اور اسے محض خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ قرار دینا ایسا دعویٰ ہے جس

---

[1] ہمارے پیش نظر منوسمرتی کا لالہ سوامی دیال صاحب کا ترجمہ ہے جو اصل سنسکرت متن کے ساتھ مطبع نول کشور کانپور سے دوسری بار شائع ہوا ہے۔ [2] مثال کے طور پر باپ کے مرنے کے بعد اس کی تمام دولت کا مالک منو بڑے بیٹے کو قرار دیتا ہے اور بقیہ تمام بھائیوں کو اس کا دست نگر قرار دیتا اور اسے ان کے اوپر غیر معمولی اختیار عطا کرتا ہے۔ (ملاحظہ ہو: ادھیائے ۹: ۱۰۵ تا ۱۰۸) وغیرہ بے شمار دوسرے احکام۔ [3] اس کے ایک مختصر سے جائزے کے لئے ملاحظہ ہو: ابوالاعلیٰ مودودیؒ، الجہاد فی الاسلام صفحات ۳۶۵ تا ۳۸۰ نیز خاکسار کا مضمون "انسانی مساوات اور مذاہب عالم" میں ہندومت کی بحث، مطبوعہ سہ ماہی تحقیقات اسلامی، اکتوبر ۱۹۸۲ء

کے پیچھے کوئی دلیل نہیں۔ مذہب کی داخلی شہادت اس کے برعکس ہے اور وہ صاف لفظوں میں اس کی تردید کرتا ہے۔

یہودیت[1]

ہندومت کے بعد دوسرا اہم قدیم مذہب یہودیت ہے، جس کی نمائندہ 'کتاب مقدس' آج ہمارے سامنے موجود ہے۔ صرف اس کے 'کتاب خروج' کے اس 'مجموعۂ احکام' پر، جو حضرت موسیٰؑ کو کوہ سینا پر عطا کئے گئے اور جن سے بنی اسرائیل کو آگاہ کرنے کی انھیں تلقین کی گئی، ایک نظر ڈالنے ہی سے اس خیال کی غلطی بالکل واضح ہوجاتی ہے کہ مذہب انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے، دنیا کے معاملات سے اسے کچھ سروکار نہیں۔ اس لئے کہ یہاں ہمیں توحید باری تعالیٰ اور شرک سے اجتناب کے ساتھ ہی انسان کی تمدنی اور اجتماعی زندگی سے متعلق یہ اہم ہدایات ملتی ہیں:

> "تو اپنے باپ اور اپنی ماں کی عزت کرنا تاکہ تیری عمر اس ملک میں جو خداوند تیرا خدا تجھے دیتا ہے دراز ہو۔ تو خون نہ کرنا۔ تو زنا نہ کرنا۔ تو چوری نہ کرنا۔ تو اپنے پڑوسی کے خلاف جھوٹی گواہی نہ دینا۔ تو اپنے پڑوسی کے گھر کا لالچ نہ کرنا اور نہ اس کے غلام اور اس کی لونڈی اور اس کے گھر کا اور نہ اپنے پڑوسی کی کسی اور چیز کا لالچ کرنا۔" (باب ۲۰: ۱۲–۱۷)[2]

---

[1] واضح رہے کہ اس مقام پر 'یہودیت' سے ہماری مراد جیسی کچھ کہ وہ اپنے پیرووں کے نزدیک اور کتاب مقدس میں موجود ہے۔ اس کا مطلب یہ ہرگز نہیں کہ اس نام سے کوئی مذہب الگ اللہ تعالیٰ کی طرف سے نازل کیا گیا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے دنیا میں ہمیشہ صرف ایک دین 'اسلام' آیا ہے۔ اس کی بگڑی ہوئی بہت سی شکلوں میں ایک صورت یہ 'یہودیت' بھی ہے۔ [2] اس مقام پر ہمیں قرآن کی سورۂ اسراء کی آیات (۲۲ تا ۳۸) یاد آتی ہیں جن میں یہی باتیں اپنی تکمیلی صورت میں بیان کی گئی ہیں وَقَضٰى رَبُّكَ اَلَّا تَعْبُدُوْٓا اِلَّآ اِيَّاهُ ...... كُلُّ ذٰلِكَ كَانَ سَيِّئُهٗ عِنْدَ رَبِّكَ مَكْرُوْهًا

• آگے اس اجمال کی جو تفصیل بیان کی گئی ہے وہ مذہب کے محدود تصور کی غلطی کو مزید بے نقاب کرنے والی ہے۔ اس لئے کہ اس میں دیوانی و فوجداری قانون کی انتہائی اہم دفعات، جزئیات کی پوری تفصیل کے ساتھ بیان کی گئی ہیں۔

اس پورے حصے کا نقل کرنا طوالت کا باعث ہوگا، اس کا صرف ایک منتخب حصہ پیش کیا جاتا ہے۔ دیوانی قانون کی یہ تفصیل کسی تفصیلی مسودۂ قانون ہی میں مل سکتی ہے کہ:۔

"اگر کوئی آدمی بیل یا بھیڑ چرالے اور اسے ذبح کر دے یا بیچ ڈالے تو وہ ایک بیل کے بدلے پانچ بیل اور ایک بھیڑ کے بدلے پانچ بھیڑیں بھرے۔ اگر چور سیندھ مارتے ہوئے پکڑا جائے اور اس پر ایسی مار پڑے کہ وہ مر جائے تو اس کے خون کا کوئی جرم نہیں۔ اگر سورج نکل چکے تو اس کا خون جرم ہوگا بلکہ اسے نقصان بھرنا پڑے گا اور اگر اس کے پاس کچھ نہ ہو تو وہ چوری کے لئے بیچا جائے گا۔ اگر چوری کا مال اس کے پاس جیتا ملے خواہ وہ بیل ہو یا گدھا یا بھیڑ تو وہ اس کا دونا بھر دے۔ اگر کوئی آدمی کسی کھیت یا تاکستان کو کھلوا دے اور اپنے جانور کو چھوڑ دے کہ وہ دوسرے کے کھیت کو چر لے تو اپنے کھیت یا تاکستان کی اچھی سے اچھی پیداوار میں سے اس کا معاوضہ دے۔ اگر آگ بھڑکے اور کانٹوں میں لگ جائے اور اناج کے ڈھیر یا کھڑی فصل یا کھیت کو جلا کر بھسم کر دے تو جس نے آگ جلائی ہو وہ ضرور معاوضہ دے۔"

(باب ۲۲: ۱ تا ۶)

رشتۂ نکاح سے باہر جنسی تعلق دیوانی قانون کی اہم ترین دفعہ ہے۔ عہد نامۂ قدیم اس کے سلسلے میں یہ ہدایت دیتا ہے:

"اگر کوئی آدمی کسی کنواری کو جس کی نسبت نہ ہوئی ہو پھسلا کر اس سے مباشرت کرے تو وہ ضرور ہی اسے مہر دے کر اس سے بیاہ کرے۔ لیکن اگر اس کا باپ ہرگز راضی نہ ہو کہ اس لڑکی کو اسے دے تو وہ کنواریوں کے مہر کے موافق اسے نقدی دے۔" (کتاب خروج باب ۲۲: ۱۶-۱۷)

نیز یہ کہ :۔

جو کوئی کسی جانور سے مباشرت کرے وہ قطعی جان سے مارا جائے (ایضاً:۱۹)

مذہب اگر انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ ہے تو عدالت وہ آخری جگہ ہو سکتی ہے جس سے اسے کچھ سروکار ہو چنانچہ کتاب مقدس اس کے سلسلے میں انتہائی اہم ہدایات فراہم کرتی ہے :۔

"تو جھوٹی بات نہ پھیلانا اور ناراست گواہ ہونے کے لئے شریروں کا ساتھ نہ دینا۔ برائی کرنے کے لئے کسی بھیڑ کی پیروی نہ کرنا اور نہ کسی مقدمہ میں انصاف کا خون کرانے کے لئے بھیڑ کا منہ دیکھ کر کچھ کہنا۔ اور نہ مقدمہ میں کنگال کی طرف داری کرنا۔"

(ایضاً: باب:۲۳: ۱-۳)

مزید براں :

"تو اپنے کنگال لوگوں کے مقدمہ میں انصاف کا خون نہ کرنا —— جھوٹے معاملہ سے دور رہنا اور بے گناہوں اور صادقوں کو قتل نہ کرنا کیوں کہ میں شریر کو راست نہ ٹھہراؤں گا۔ تو رشوت نہ لینا کیوں کہ رشوت بیناؤں کو اندھا کر دیتی ہے اور صادقوں کی باتوں کو پلٹ دیتی ہے۔ اور پردیسی پر ظلم نہ کرنا کیوں کہ تم پردیسی کے دل کو جانتے ہو اس لئے کہ تم خود بھی ملک مصر میں پردیسی تھے۔" (ایضاً: ۶-۹)

یہ تو تھی ایک جھلک کتاب مقدس کے دیوانی قانون کی اب ذرا ایک نظر اس کے فوجداری نظام پر بھی ڈالیں جسے اسی طرح تفصیلی انداز میں بیان کیا گیا ہے۔ طوالت سے بچتے ہوئے ہم اس کی صرف چند اہم دفعات پیش کرتے ہیں :۔

"اگر کوئی کسی آدمی کو ایسا مارے کہ وہ مر جائے تو وہ قطعی جان سے مارا جائے۔ پر اگر وہ شخص گھات لگا کر نہ بیٹھا ہو بلکہ خدا ہی نے اسے اس کے حوالے کر دیا ہو تو میں ایسے حال میں ایک جگہ بتا دوں گا جہاں وہ بھاگ جائے۔ اور اگر کوئی دیدہ و دانستہ اپنے ہمسایہ پر چڑھ آئے تاکہ اسے مکر سے مار ڈالے تو تو اسے میری قربان گاہ سے جدا کر دینا تاکہ وہ مارا جائے۔ اور جو کوئی اپنے باپ یا اپنی ماں کو مارے وہ قطعی جان سے مارا جائے۔" (کتابِ خروج : باب ۲۱ : ۱۲ - ۱۵)

اس تفصیل کے ساتھ کہ :۔

"اور اگر دو شخص جھگڑیں اور ایک دوسرے کو پتھر یا مکا مارے اور وہ مرے نہیں تو بستر پر پڑا رہے۔ تو جب وہ اٹھ کر اپنی لاٹھی کے سہارے باہر چلنے پھرنے لگے تب وہ جس نے مارا تھا بری ہو جائے اور فقط اس کا ہرجانہ بھر دے اور اس کا پورا علاج کرا دے۔"

"اور اگر کوئی اپنے غلام یا لونڈی کو لاٹھی سے ایسا مارے کہ وہ اس کے ہاتھ سے مر جائے تو اسے ضرور سزا دی جائے۔ لیکن اگر وہ ایک دو دن جیتا رہے تو آقا کو سزا نہ دی جائے، اس لئے کہ وہ غلام اس کا مال ہے۔"

"اگر لوگ آپس میں مار پیٹ کریں اور کسی حاملہ کو ایسی چوٹ پہنچائیں کہ اسے اسقاط ہو جائے پر اور کوئی نقصان نہ ہو تو اس سے جتنا جرمانہ اس کا شوہر تجویز کرے لیا جائے اور وہ جس طرح قاضی فیصلہ کریں جرمانہ بھر دے۔ لیکن اگر نقصان ہو جائے تو تو جان کے بدلے جان لے۔ اور آنکھ کے بدلے آنکھ، دانت کے بدلے دانت اور ہاتھ کے بدلے ہاتھ، پاؤں کے بدلے پاؤں۔ جلانے کے بدلے جلانا۔ زخم کے بدلے زخم اور چوٹ کے بدلے چوٹ"[1]

(ایضاً : ۱۸ — ۲۵)

اس قانون کی تفصیلی نوعیت کا اندازہ اس سے کیا جا سکتا ہے کہ انسانوں میں ایک دوسرے کی طرف سے کی جانے والی زیادتیوں سے آگے ان کے جانوروں سے ہونے والے جانی و مالی نقصانات کی بھی وہ پوری تفصیل پیش کرتا ہے :۔

---

[1] قصاص و دیت کا یہی قانون ہے جسے قرآن نے توراۃ کے حوالہ سے اپنے ہاں تسلیم کر لیا ہے وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَآ أَنَّ النَّفْسَ بِالنَّفْسِ وَالْعَيْنَ بِالْعَيْنِ.. الآیہ، مائدہ ۴۵ اس تاکید کے ساتھ کہ جو لوگ اس کے مطابق فیصلہ نہ کریں وہ ظالم ہیں وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَآ أَنْزَلَ اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ الظّٰلِمُوْنَ

"اگر بیل کسی مرد یا عورت کو ایسا سینگ مارے کہ وہ مر جائے تو وہ بیل ضرور سنگسار کیا جائے اور اس کا گوشت کھایا نہ جائے لیکن بیل کا مالک بے گناہ ٹھہرے پر اگر اس بیل کے پہلے سے سینگ مارنے کی عادت تھی اور اس کے مالک کو بتا بھی دیا گیا تھا تو بھی اس نے اسے باندھ کر نہیں رکھا اور اس نے کسی مرد یا عورت کو مار دیا ہو تو بیل سنگسار کیا جائے اور اس کا مالک بھی مارا جائے۔ اور اگر اس سے خوں بہا مانگا جائے تو اسے اپنی جان کے فدیہ میں جتنا اس کے لئے ٹھہرایا جائے اتنا ہی دینا پڑے گا۔ خواہ اس نے کسی کے بیٹے کو مارا ہو یا بیٹی کو اسی حکم کے موافق اس کے ساتھ عمل کیا جائے۔ مگر کسی کے غلام یا لونڈی کو سینگ سے مارے تو مالک اس غلام یا لونڈی کے مالک کو تیس مثقال روپے دے اور بیل سنگسار کیا جائے۔" (ایضاً: ۲۸-۳۲)

علاوہ ازیں:۔

"اور اگر کسی کا بیل دوسرے کے بیل کو ایسی چوٹ پہنچائے کہ وہ مر جائے تو وہ جیتے بیل کو بیچیں اور اس کا دام آدھا آدھا آپس میں بانٹ لیں اور اس مرے ہوئے بیل کو بھی ایسے ہی بانٹ لیں۔ اور اگر معلوم ہو جائے کہ اس بیل کی پہلے سے سینگ مارنے کی عادت تھی اور اس کے مالک نے اسے باندھ کر نہیں رکھا تو اسے قطعی بیل کے بدلے بیل دینا ہوگا اور وہ مرا ہوا جانور اس کا ہوگا۔" (ایضاً: ۳۵-۳۶)

کتاب مقدس کی ان تفصیلات کو دیکھتے ہوئے اس دعویٰ میں کوئی وزن باقی نہیں رہتا کہ مذہب صرف خدا اور بندے کے درمیان کا ایک معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اسے کوئی سروکار نہیں ان قوانین کے سلسلے میں یہ تو بے شک کہا جا سکتا ہے کہ وہ ناکافی ہیں یا یہ کہ اعتدال سے ہٹے ہوئے ہیں۔ اپنی واقعی کمیوں سے قطع نظر یہ کتاب زمانہ کی دست برد اور انسانی تحریفات

؂ مثال کے طور پر کتاب مقدس کا مذکورہ بالا یہ قانون کہ "اگر بیل کسی مرد یا عورت کو مار کر ہلاک کر دے تو وہ سنگسار کیا جائے" الخ جبکہ ایک جانور، کو جو غیر مکلف ہے اس سخت سزا کا مستحق قرار دینا سمجھ میں نہیں آتا۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی جیسی کچھ ستم خوردہ ہے اس کے ہوتے ہوئے اس پر چنداں تعجب کی ضرورت بھی نہیں۔ لیکن بہرحال اس کے صفحات سے مذہب کا جو تصور ہمارے سامنے آتا ہے وہ اس سے بالکل مختلف ہے جس کا آج ہمیں ہر سمت چرچا سنائی دیتا ہے۔ کتاب مقدس کے اوراق سے ابھرنے والا مذہب خدا اور بندے تک محدود نہیں بلکہ انسانی زندگی کے وسیع دائروں کا احاطہ کرتا ہے اور ان کے سلسلے میں کافی تفصیلی ہدایات فراہم کرتا ہے۔ یوں بھی یہ کتاب اپنے لئے بار بار آئین اور شریعت کے الفاظ استعمال کرتی ہے۔ (خروج: باب ۱۵: ۲۵-۲۶ نیز: باب: ۱۶: ۴)

مسیحیت[۱]

تاریخی اعتبار سے اگرچہ مسیحیت یہودیت سے مؤخر ہے لیکن ہماری اس گفتگو میں اس کا ذکر یہودیت کے ساتھ مناسب معلوم ہوتا ہے۔ اس لئے کہ مسیحی شریعت اصلاً شریعتِ موسوی کا تکملہ اور اس کا تتمہ ہے۔ آج بھی 'عہد نامۂ جدید' پر ایک نظر ڈال کر اس کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔ اگرچہ یہودیت کی طرح مسیحیت کی نمائندہ یہ کتاب مقدس بھی انسانی تحریفات اور دستبرد زمانہ سے اپنے کو بچانے میں کامیاب نہ ہو سکی اور بڑی حد تک اسی کی وجہ سے اس کے اندر بہت سی کمیاں اور بے اعتدالیاں پیدا ہو گئیں جن کا اس سے پہلے کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیا جا چکا ہے۔

(گذشتہ حاشیہ) یا مثلاً یہ بات کہ اگر ایک مرد کسی کنواری کو پھسلا کر اس سے مباشرت کرے تو اس کی سزا یہ ہے کہ وہ اسے مہر دے کر اس سے شادی کر لے اور باپ کی عدم رضامندی کی صورت میں اسے صرف کنواریوں کے مہر کے موافق نقدی دینا کافی ہو، جس کے سلسلے میں خاص طور پر ہمارا ذہن اس طرف جاتا ہے کہ یہ 'توراۃ' میں ذکر کردہ زنا کی سزا میں تحریف ہے۔ دوسرے ذرائع سے معلوم ہوتا ہے کہ زنا کے جرم پر کوڑے لگائے اور سنگسار کئے جانے کا قانون تورات میں موجود تھا اور یہودی علماء اس سے آشنا ہونے کے باوجود قوم کی بگڑی ہوئی حالت کے پیش نظر اسے چھپاتے پھرتے تھے۔ اسلام کے ذخیرۂ احادیث میں اس کی تفصیل موجود ہے۔ [۱] اس عنوان کا یہ مطلب ہرگز نہیں کہ اس نام سے خدا تعالیٰ نے الگ سے کوئی مذہب نازل فرمایا تھا۔ اللہ تعالیٰ کی طرف سے ہمیشہ صرف ایک دین 'دین اسلام' دنیا میں آیا ہے۔ یہودیت کی طرح اسی 'دین اسلام' کی ایک بگڑی ہوئی صورت مسیحیت بھی ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

لیکن اس کے باوجود عہد نامہ جدید میں انسان کے اجتماعی معاملات سے متعلق ہمیں ایسی بہت سی تعلیمات ملتی ہیں جو مذہب کے اس رائج الوقت تصور کو مسترد قرار دینے کے لئے کافی ہیں کہ وہ صرف خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے، معاملاتِ دنیا سے اسے کچھ سروکار نہیں۔

اس سلسلے میں اہم ترین بات حضرت مسیحؑ کا یہ اعلان ہے کہ میں موسوی شریعت کو ختم کرنے کے لئے نہیں بلکہ اسے مکمل کرنے کے لئے آیا ہوں۔ آں جناب ایک خطبے میں اپنے شاگردوں سے انتہائی پرجوش الفاظ میں کہتے ہیں:

"یہ نہ سمجھو کہ میں توریت یا نبیوں کی کتابوں کو منسوخ کرنے آیا ہوں۔ منسوخ کرنے نہیں بلکہ پورا کرنے آیا ہوں کیوں کہ میں تم سے سچ کہتا ہوں کہ جب تک آسمان و زمین ٹل نہ جائیں ایک نقطہ یا ایک شوشہ توریت سے ہرگز نہ ٹلے گا۔ جب تک سب کچھ پورا نہ ہو جائے۔" (متی باب ۵: ۱۷-۱۸)

ایک اور موقعہ پر فرماتے ہیں:-

"آسمان اور زمین کا ٹل جانا شریعت کے ایک نقطہ کے مٹ جانے سے آسان ہے۔" (لوقا باب ۱۶: ۱۷)

معلوم ہوا کہ حضرت مسیحؑ سلسلۂ نبوت کی دوسری کڑیوں پر ایمان و تصدیق کے علاوہ خاص طور پر شریعت موسوی کو زندہ کرنے کے لئے قوم بنی اسرائیل میں مبعوث کئے گئے تھے۔ جس کا مطلب ہے کہ آں جناب کسی محدود شریعت کے علمبردار نہ تھے بلکہ توراۃ سے مل کر اس کا دائرہ وسیع معاملاتِ زندگی کو محیط تھا۔

لیکن اگر ہم تھوڑی دیر کے لئے انجیل کو توراۃ سے الگ کر لیں، جب بھی ہمیں اس میں وہ بے شمار احکامات و تعلیمات ملتی ہیں جو محدود تصورِ مذہب کی تردید کے لئے کافی ہیں اور اس حقیقت کی مؤید کہ مذہب کبھی خدا اور بندے تک محدود نہیں رہا۔ اس کا موضوع ہمیشہ وسیع تر دائرہ زندگی رہا ہے۔

(گذشتہ حاشیہ) ہماری گفتگو اسی 'مسیحیت' سے ہے جیسی کچھ کہ وہ 'کتاب مقدس' اور اپنے کروڑوں کی تعداد میں پھیلے ہوئے پیرودں کے ہاں پائی جاتی ہے۔

اور اس کے لئے وہ کسی انقطاع کے بغیر احکام وضوابط فراہم کرتا رہا ہے۔ مسیح ناصری کی ان ہدایات کی وسعت وجامعیت کا انکار کون کرسکتا ہے؟

"یہ کہ خون نہ کر۔ زنا نہ کر۔ چوری نہ کر۔ جھوٹی گواہی نہ دے۔ اپنے باپ کی اور ماں کی عزت کر اور اپنے پڑوسی سے اپنی مانند محبت رکھ۔ (متی باب۱۹: ۱۸-۱۹)"[1]

اگر مذہب صرف خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے تو انسانوں کے مسائل سے اسے کچھ سروکار نہ ہونا چاہئے جبکہ عہد نامۂ جدید بیک وقت خدا اور بندگانِ خدا کے حقوق ادا کرنے کی تلقین کرتا ہے:۔

"ایک عالم شرع نے آزمانے کے لئے اس سے پوچھا۔ اے استاد! توریت میں کون سا حکم بڑا ہے؟۔ اس نے اس سے کہا کہ خداوند اپنے خدا سے اپنے سارے دل اور اپنی ساری جان اور اپنی ساری عقل سے محبت رکھ۔ بڑا اور پہلا حکم یہی ہے اور دوسرا اس کی مانند یہ ہے کہ اپنے پڑوسی سے برابر محبت رکھ۔ انہی دو حکموں پر تمام توریت اور انبیاء کے صحیفوں کا مدار ہے۔" (متی باب ۲۲: ۳۵-۴۰)[2]

یہی نہیں بلکہ حضرت مسیحؑ سخت ترین لفظوں میں قوم یہود کی اس روایتی دینداری پر تنقید کرتے ہیں جس کے اندر ظاہری طور پر انھیں خدا کے حقوق کا بڑا خیال تھا لیکن بندگان خدا کے حقوق کو وہ یکسر بھلا بیٹھے تھے۔ روایتی دینداری کے چھوٹے چھوٹے مظاہر کا تو انھیں بڑا پاس تھا لیکن حقیقی دینداری کے وسیع تر تقاضوں سے وہ بالکل غافل تھے۔ قوم کی اس حالت زار پر جناب یسوعؑ کے ماتم کا ذکر اس سے قبل ہو چکا ہے کہ:

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ تم بیواؤں کے گھروں کو دبا بیٹھتے ہو اور دکھاوے کے لئے نماز کو طول دیتے ہو۔ تمہیں زیادہ سزا ہوگی۔"
(متی باب ۲۳: ۱۴)

---

[1] نیز ملاحظہ ہو: مرقس باب ۱۰: ۱۹۔ لوقا باب ۱۸: ۲۰ [2] مزید دیکھئے: مرقس باب ۱۲: ۲۸-۳۱۔ لوقا باب ۱۰: ۲۵-۲۷

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ پودینہ اور سونف اور زیرہ پر تو دہ یکی دیتے ہو پر تم نے شریعت کی زیادہ بھاری باتوں یعنی انصاف اور رحم اور ایمان کو چھوڑ دیا ہے۔ لازم تھا کہ یہ بھی کرتے اور وہ بھی نہ چھوڑتے۔ اے اندھے راہ بتانے والو جو مچھر کو تو چھانتے ہو اور اونٹ کو نگل جاتے ہو۔"

"اے ریاکار فقیہو اور فریسیو تم پر افسوس! کہ پیالے اور رکابی کو اوپر سے صاف کرتے ہو مگر وہ اندر لوٹ اور ناپرہیزگاری سے بھرے ہیں۔ اے اندھے فریسی! پہلے پیالے اور رکابی کو اندر سے صاف کر تاکہ اوپر سے بھی صاف ہو جائیں۔"

(ایضاً: ۲۲-۲۶)

ایک دوسرے موقعہ پر فرماتے ہیں:۔

"فقیہوں سے خبردار رہو جو لمبے لمبے جامے پہن کر پھرنا اور بازاروں میں سلام۔ اور عبادت خانوں میں اعلیٰ درجہ کی کرسیاں اور ضیافتوں میں صدر نشینی چاہتے ہیں۔ اور بیواؤں کے گھروں کو دبا بیٹھتے ہیں اور دکھاوے کے لئے نماز کو طول دیتے ہیں۔ ان ہی کو زیادہ سزا ملے گی۔" (مرقس باب ۱۲: ۳۸-۴۰)[1]

معاشرتی نظام کی اہم ترین دفعات کے سلسلے میں بھی تفصیلی ہدایات ہمیں عہدنامہ جدید میں ملتی ہیں:۔

"اور فریسیوں نے پاس آکر اسے آزمانے کے لئے اس سے پوچھا کیا یہ روا ہے کہ مرد اپنی بیوی کو چھوڑ دے۔ اس نے ان سے جواب میں کہا کہ موسیٰؑ نے تم کو کیا حکم دیا ہے۔ انھوں نے کہا موسیٰؑ نے تو اجازت دی ہے کہ طلاق نامہ لکھ کر چھوڑ دیں۔ مگر یسوع نے ان سے کہا کہ اس نے تمہاری سخت دلی کے سبب سے تمہارے لئے یہ حکم لکھا تھا۔ لیکن خلقت کے شروع سے اس نے انھیں مرد اور عورت بنایا۔ اس لئے مرد اپنے باپ سے اور ماں سے جدا ہو کر اپنی بیوی کے ساتھ رہے گا

---

[1] نیز ملاحظہ ہو: لوقا باب ۱۱: ۴۲-۴۴

اور وہ اور اس کی بیوی دونوں ایک جسم ہوں گے۔ پس وہ دو نہیں بلکہ ایک جسم ہیں۔ اس لئے جسے خدا نے جوڑا ہے اسے جدا نہ کرے۔ اور گھر میں شاگردوں نے اس سے اس کی بابت پھر پوچھا۔ اس نے ان سے کہا جو کوئی اپنی بیوی کو چھوڑ دے اور دوسری سے بیاہ کرے وہ اس پہلی کے برخلاف زنا کرتا ہے اور اگر عورت اپنے شوہر کو چھوڑ دے اور دوسرے سے بیاہ کرے تو زنا کرتی ہے۔"

(مرقس باب ۱۰: ۲ - ۱۲)[۱]

محصول لینے میں ظلم و زیادتی سے پرہیز اور عدل و انصاف کے تقاضوں کو شدت سے ملحوظ رکھنے کو خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ کیوں کر قرار دیا جا سکتا ہے۔ اس سلسلے میں ہمیں مسیح کی یہ تعلیم پڑھنے کو ملتی ہے:۔

"اور محصول لینے والے بھی بپتسمہ لینے کو آئے اور اس سے پوچھا کہ اے استاد ہم کیا کریں؟ اس نے ان سے کہا جو تمہارے لئے مقرر ہے اس سے زیادہ نہ لینا۔ اور سپاہیوں نے بھی اس سے پوچھا کہ ہم کیا کریں؟ اس نے ان سے کہا نہ کسی پر ظلم کرو اور نہ کسی سے ناحق کچھ لو اور اپنی تنخواہ پر کفایت کرو۔"

(لوقا باب ۳: ۱۲-۱۴)

اس سے بھی آگے ایک مقام پر وہ اپنے کو غریبوں کا نجات دہندہ اور کچلے ہوؤں کی آزادی کا نقیب بتاتے ہیں!

"خداوند کا روح مجھ پر ہے اس لئے کہ اس نے مجھے غریبوں کو خوشخبری دینے کے لئے مسح کیا۔ اس نے مجھے بھیجا ہے کہ قیدیوں کو رہائی اور اندھوں کو بینائی پانے کی خبر سناؤں۔ کچلے ہوؤں کو آزاد کراؤں۔ (ایضاً باب ۴: ۱۸)

یہی نہیں بلکہ ایک دوسرے موقعہ پر وہ صاف صاف لفظوں میں اپنے شاگردوں کو آسمان کی طرح زمین میں بھی خدا کی بادشاہی کے قیام کی دعا کی تلقین کرتے ہیں :۔

---

[۱] نیز دیکھئے متی باب ۵: ۲۱ — ۳۲ - لوقا باب ۱۶: ۱۷ — ۱۸

"پس تم اس طرح دعا کیا کرو کہ اے ہمارے باپ تو جو آسمان پر ہے تیرا نام پاک مانا جائے، تیری بادشاہی آئے تیری مرضی جیسی آسمان پر پوری ہوتی ہے زمین پر بھی ہو۔" (متی باب ۶: ۹-۱۰)

عہد نامۂ جدید کی معاملات زندگی سے متعلق ان وسیع تعلیمات کو دیکھتے ہوئے کسی حق پسند کے لئے یہ کہنا روا نہیں ہو سکتا کہ مذہب خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے، معاملاتِ دنیا سے اس کا کچھ سروکار نہیں۔ اس میں شک نہیں کہ عہد نامۂ قدیم کی طرح کی ان احکام و ہدایات کے سلسلے میں بھی افراط و تفریط کی نشاندہی کی جا سکتی ہے اور شکایت بھی بالکل بجا قرار پا سکتی ہے کہ ان کی بنیاد پر کسی صحت مند اور مبنی بر انصاف معاشرہ کی تشکیل نہیں ہو سکتی۔ اپنی واقعی کمیوں سے قطع نظر زمانے کی گردشوں اور اپنے پیروؤں کی ستم رانیوں کے نتیجے میں ان کے متعلق یہ کہنا تو بیشک صحیح ہے لیکن یہ کہنے کی بہرحال گنجائش نہیں ہو سکتی ہے کہ 'مذہب کا معاملاتِ دنیا سے کچھ تعلق نہیں اس کا دائرہ صرف خدا اور بندے تک محدود ہے'۔

بودھ مت

بودھ مت پر 'ترکِ دنیا' اور 'معاملاتِ زندگی' سے فرار کی چھاپ کتنی گہری ہے، اس سے ہر شخص واقف ہے۔ بودھ کا بنیادی فلسفہ ہی یہ ہے کہ زندگی سرتاپا 'مصیبت' اور 'الم' ہے۔ اور اس کی تمام تر وجہ انسان کی خواہشات اور اس کے مادّی علائق ہیں۔ اس سے نجات کی بس ایک ہی صورت ہے کہ آدمی 'عدم محض' کی راہ اپنا لے اور مادّی علائق اور لذات دنیوی سے اپنے کو یکسر منقطع کر لے اسی کا نام 'نروان' ہے جو بدھ مت کا نقطۂ کمال اور اس کا منتہائے مقصود ہے۔ لیکن حد ہے کہ اس 'نروان' کے حصول کے لئے بدھ جو راستہ تجویز کرتا اور جس طریقِ ہشتگانہ کی تلقین کرتا ہے اس کی روشنی میں بھی یہ کہنے کی گنجائش نہیں رہتی کہ مذہب 'صرف خدا اور بندے کے درمیان کا معاملہ ہے معاملاتِ دنیا سے اسے کچھ سروکار نہیں'۔ اس لئے کہ اس طریقِ ہشتگانہ کے اندر ہیں:-

۱۔ صحیح عقیدہ ۲۔ صحیح ارادہ ۳۔ صحیح حافظہ اور ۴۔ صحیح تخیل کے علاوہ ۵۔ صحیح گفتار یعنی بدزبانی، یاوہ گوئی، غیبت اور جھوٹ سے احتراز ۶۔ صحیح چلن، یعنی بدکاری، قتلِ نفس

اور خیانت سے اجتناب ۷۔ صحیح معیشت یعنی جائز طریقے سے روزی حاصل کرنا اور ۸۔ صحیح کوشش یعنی دھرم کے احکام کے مطابق عمل کرنا۔[1] جیسے وہ احکام بھی ملتے ہیں جن کا تعلق وسیع تر مسائل و معاملاتِ زندگی سے ہے۔ اس طریق ہشتگانہ کو عملی شکل میں لانے کے لئے بودھ نے دس اخلاقی احکام دیئے ہیں جن میں پانچ موکد ہیں اور پانچ غیر موکد ان کے اندر بھی ہمیں یہی وسعت نظر آتی ہے۔ اس لئے کہ یہاں:

۱۔ مقرر وقت کے سوا کھانا نہ کھاؤ ۲۔ کھیل تماشے اور گانے بجانے سے پرہیز کرو۔ ۳۔ پھول، عطر وغیرہ سے پرہیز کرو ۴۔ اچھے اور نرم بستر پر سونے سے پرہیز کرو اور ۵۔ سونا چاندی اپنے پاس نہ رکھو۔ ان تعلیمات کے ساتھ جو ترکِ دنیا کا سبق سکھاتی ہیں، ہمیں وہ تعلیمات و ہدایات بھی ملتی ہیں جو اجتماعی زندگی کی اہم ترین دفعات پر مشتمل ہیں یعنی کہ:۔

۱۔ کسی کی جان نہ لو ۲۔ چوری نہ کرو ۳۔ زنا نہ کرو ۴۔ جھوٹ نہ بولو اور ۵۔ نشہ آور چیزیں نہ پیو۔[2]

بودھ کے اس مجموعۂ تعلیمات پر اس حیثیت سے تو یقیناً تنقید ہونی چاہئے کہ وہ زندگی سے فرار کا درس دیتی اور انفعالی ہیں اور کوئی معاشرہ ان پر عمل پیرا ہو کر امن و سکون سے ہمکنار اور عدل و انصاف کی آئینہ داری نہیں کر سکتا لیکن اس کی متعدد دفعات کے پیش نظر یہ خیال قابل قبول نہیں رہ جاتا کہ مذہب محض خدا اور بندے کے درمیان کا ایک معاملہ ہے، معاملات دنیا سے اس کا کوئی تعلق نہیں۔ آخر قتل نفس، چوری اور زنا کی ممانعت جیسی دیوانی اور فوجداری قانون کی انتہائی اہم دفعات کو صرف خدا اور بندے کا معاملہ کیونکر قرار دیا جا سکتا ہے اسی مذہب کے ایک پیروکار "اشوک" نے انہی تعلیمات و ہدایات کے زیر اثر ایک وسیع الاطراف حکومت کا نظم سنبھالا جسے آج بھی ہند میں ایک یادگار عہد کی حیثیت سے یاد کیا جاتا ہے۔ یہ ضرور ہے کہ اس حکومت کے مذہبی سربراہ کو خراج عقیدت وہ لوگ پیش کرتے ہیں جو مذہب کو انسان کی پرائیویٹ زندگی کا معاملہ قرار دیتے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو المبادی الاسلام / ۳۹۵، ۳۹۶ بحوالہ Warren, Budhism in Translations P. 373

[2] حوالہ مذکور صفحہ ۳۹۶ بحوالہ Vinya Texts Vol. 1 P. 211

مستشرقین کا فنِ سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داری

ڈاکٹر محمد ذکی

آج تک جتنی کتابیں حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر لکھی گئی ہیں اتنی غالباً دنیا کے کسی بھی دوسرے انسان کی سیرت پر نہیں لکھی گئیں۔ ان سیرت نگاروں میں بلاشبہ اکثریت اُن عقیدت مندوں ہی کی ہے جو آپ کے دامنِ رسالت سے وابستہ ہیں، لیکن ایک بہت بڑی تعداد اُن اہلِ قلم کی بھی ہے جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کے تو قائل نہیں لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر سیرت اور تاریخِ اسلام سے گہری دلچسپی رکھتے ہیں، مثلاً وہ یہودی اور عیسائی مصنفین (جو مستشرقین کے نام سے موسوم ہیں اور) جنھوں نے تقریباً ایک ہزار سال کی مدت میں سیرت اور تاریخِ اسلام پر بے شمار کتابیں لکھی ہیں اور اب بھی پورے انہماک کے ساتھ لکھ رہے ہیں۔ ان کا ایک علمی کارنامہ یہ بھی ہے کہ انھوں نے بڑی تلاش و جستجو کے بعد اصل اور قدیم مآخذ کا سراغ لگایا اور دنیا کے گوشہ گوشہ سے قلمی نسخوں کو جمع کیا، انھیں ایڈٹ کیا اور مختلف زبانوں میں ان کے ترجمے بھی شائع کیے۔ اس طرح انھوں نے اسلام پر اتنا وسیع علمی سرمایہ مہیا کر دیا ہے کہ اب جو بھی سیرت یا اسلام پر قلم اٹھاتا ہے اس کے لیے ان کی تصانیف سے استفادہ یا تعرض ناگزیر ہو جاتا ہے۔

ان کی علمی کاوشوں کو عام طور پر سراہا گیا ہے لیکن اسلامی حلقوں میں یہ احساس برابر رہا ہے کہ انھوں نے سیرت اور اسلام کو پیش کرنے میں علمی دیانت، غیر جانبداری اور وسعتِ نظر سے کام نہیں لیا بلکہ غلط بیانی اور تعصب سے کام لیتے ہوئے جان بوجھ کر واقعات کو توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے اور تاریخِ اسلام کو مسخ کرنے کی منظم کوشش کی ہے۔

اگر یہ الزام صحیح ہے تو بہت سنگین اور دور رس نتائج کا حامل ہے۔ کیونکہ مستشرقین نے نہ صرف انگریزی بلکہ دنیا کی اور دوسری زبانوں میں بھی اسلام پر بے شمار کتابیں لکھی ہیں لہٰذا وہ تمام لوگ جو عام طور پر عربی یا مسلمانوں کی تصانیف سے براہِ راست استفادہ نہیں کر سکتے انہی کی کتابیں پڑھیں گے اور وہی کچھ جان اور سمجھ پائیں گے جو وہ اسلام کے بارے میں بتانا اور سمجھانا چاہتے ہیں اس طرح ان کے سامنے اسلام کی صحیح تصویر نہیں آپائے گی اس کے علاوہ آنے والی نسلیں جو اسلام کو ان مستشرقین کی نظروں سے دیکھیں گی وہ بھی اسلام سے بدگمان ہی رہیں گی۔

ان حالات کے پیشِ نظر اس بات کی ضرورت ہے کہ ان کی تصانیف کا متوازن اور محققانہ جائزہ پیش کیا جائے، ان کی خوبیوں کا کھلے دل سے اعتراف اور خامیوں کو آشکارا کیا جائے تاکہ دنیا اندھیرے میں نہ رہے اور اسلام کو اس کے صحیح روپ میں دیکھ سکے۔ زیرِ نظر مقالہ میں اسی امر کی کوشش کی گئی ہے۔

مستشرقین کی تصانیف کا تنقیدی جائزہ لینے سے پہلے اُن حالات پر بھی نظر ڈال لینی چاہیے جن میں یہ کتابیں لکھی گئی ہیں تاکہ اُن عوامل کی نشاندہی ہو سکے جو ان علمی کاوشوں کی تہہ میں کارفرما رہے ہیں۔ یہاں ہم چند تاریخی حقائق آپ کے سامنے رکھتے ہیں جن کی روشنی میں امید ہے معاملہ کی نوعیت سمجھنے میں مدد ملے گی۔

(۱) قرآن کریم نے صراحت کی ہے کہ تاریخ انسانی کے ابتدائی دور سے ہی خالق کائنات کی طرف سے ہر دور اور ملک میں اللہ کی بندگی کی دعوت دینے والے رسول آتے رہے ہیں اور بہت سی قوموں کی ہدایت کے لیے مستقل کتابیں بھی نازل ہوئی ہیں لیکن ان رسولوں کے پیرووں نے اپنی نفسانی خواہشات کی تکمیل اور دنیوی فوائد کی خاطر اللہ کے نازل کیے ہوئے احکام میں ردوبدل کر ڈالا اور کتابوں میں تحریف کر دی اس طرح انھوں نے اللہ کے بتائے ہوئے اصولوں (اسلام) کو مسخ کر دیا۔ بالآخر اللہ نے حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے ذریعہ اسی قدیم دینِ اسلام کا احیا فرمایا اور بتایا کہ نوعِ انسانی کی فلاح کا یہی ایک راستہ ہے کہ اللہ کی بندگی اختیار کی جائے، اس کے سوا تمام طریقے گمراہی پر منتج ہوتے ہیں۔

اس سلسلہ میں دنیا کے دوسرے مذاہب سے تعرض ناگزیر تھا اس لیے قرآن نے دنیا کے مشہور مروجہ مذاہب کی تاریخ پر روشنی ڈالی، اُن کی خصوصیات بیان کیں، ان کے ماننے والوں کے

کارنامے بیان کیے اس کے ساتھ ہی ساتھ ان کی غلط روش پر نکتہ چینی بھی کی۔

چونکہ قرآن سب سے بعد میں نازل ہوا ہے اس لیے اس میں دوسرے مذاہب سے تعرض کیا گیا ہے جبکہ دوسرے مذاہب کی کتابوں میں اسلام اور مسلمانوں سے تعرض کرنے کا سوال ہی پیدا نہیں ہوتا۔

(۲) اس ضمن میں قرآن نے یہودیوں اور عیسائیوں کی تاریخ پر بھی روشنی ڈالی، ان کے عقائد کی اصل بتائی اور ان کے عقاید و کردار پر بھی تنقید کی۔ انھیں سمجھایا کہ تم اپنے مروجہ مذاہب سے خود اپنے ہی ڈالے ہوئے پردے اٹھا دو تو تمہیں معلوم ہوگا کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اسی دین کی دعوت دے رہے ہیں جس کی حضرات موسیٰؑ اور عیسیٰؑ دے چکے ہیں، تمہاری اور دنیا کی تمام آسمانی کتابوں کی سچائیاں قرآن میں سمیٹ لی گئی ہیں اس اعتبار سے اسلام اقوام عالم کی کھوئی ہوئی میراث ہے جواب عام کی جا رہی ہے۔

(۳) اس کا ردِ عمل یہ ہوا کہ عام طور پر یہودیوں اور عیسائیوں نے جو سرزمین عرب میں بھی آباد تھے اسلام کی دعوت کو رد کر دیا۔ اس کے نتیجہ میں بحث و استدلال کا سلسلہ شروع ہوا جس کی زد میں ان کے بنیادی عقاید بھی آ گئے، تنقید انھیں ناگوار تھی اور مروجہ اصول مذاہب کو ترک کرنا گوارہ نہیں تھا۔ انھوں نے سخت رویہ اختیار کیا، بالآخر ان سے اسلام کا تصادم ہوا، متعدد جنگیں ہوئیں اور بتدریج انھیں سرزمین عرب سے نکلنا پڑا۔

انھیں اپنی شکست کا احساس تھا، اور دلوں میں جذبۂ انتقام موجزن تھا، یہی تلخ یادیں لیے ہوئے یہودی اور عیسائی مشرق وسطیٰ کے مختلف علاقوں میں آباد ہو گئے لیکن یہ تلخ یادیں ان کی نسلوں میں منتقل ہوتی رہیں۔

(۴) اس کے بعد خلافت راشدہ کا دور آیا، اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوا، ایران و عراق، شام و فلسطین اور مصر بھی مسلمانوں کے قبضے میں آ گئے۔ ایک طرف ساسانی اور دوسری طرف سلطنتِ رومہ کے ٹکڑے ٹکڑے ہو گئے، پھر خلافت بنوامیہ کے دور میں اسپین اور یورپ کی سرزمین میں اسلامی پرچم لہرانے لگا۔ ان فتوحات نے دنیا کا نقشہ ہی بدل دیا لیکن سب سے زیادہ یہودی اور عیسائی متاثر ہوئے کیونکہ

(i) ان کا بہت بڑا سیاسی نقصان ہوا تھا، وہ اس طرح کہ سلطنت روم عیسائیت کی علمبردار اور محافظ تھی اور اس کا دائرۂ اقتدار بہت وسیع تھا۔ یورپ کے بیشتر ممالک کے علاوہ مصر اور شام و فلسطین کے زرخیز علاقے بھی اس کی قلمرو میں شامل تھے لیکن ان علاقوں پر مسلمانوں کا قبضہ ہوگیا اور رومیوں کو ہر جگہ پسپا ہونا پڑا، اور بالآخر سلطنت روم کا شیرازہ بکھر گیا اس کی وجہ سے عیسائیت کو بہت بڑا دھکا لگا۔

ان علاقوں میں جو مسیحی امراء اور جاگیردار تھے وہ جاگیروں سے محروم ہوگئے اور سلطنت روم کی ان علاقوں سے جو آمدنی ہوتی تھی وہ بھی ختم ہوگئی۔ یہ سیاسی نقصان ان علاقوں ہی تک محدود نہیں رہا کیوں کہ اس کے بعد اسلامی افواج سرزمین یورپ میں بھی داخل ہوگئیں اور وہاں کے برسر اقتدار طبقہ، امراء اور جاگیرداروں کو بھی فکر لاحق ہوگئی۔ اس طرح ایک سیاسی بحران پیدا ہوگیا۔

(ii) مذہبی حیثیت سے بھی عیسائیت اور یہودیت کو بہت بڑا صدمہ پہنچا تھا۔ فلسطین (بیت المقدس) یہودیوں اور عیسائیوں کا ایک قدیم مذہبی اور روحانی مرکز تھا جو اب مسلمانوں کا دوسرا مذہبی مرکز بن چکا تھا۔ یہودی اور عیسائی ان علاقوں میں ذمی کی حیثیت سے رہ رہے تھے یا نکل چکے تھے۔ مسلمانوں کا بیت المقدس پر قبضہ یقیناً یہود و نصاریٰ کو کھٹک رہا تھا۔

اس کے علاوہ بڑی تعداد میں عیسائی دائرۂ اسلام میں داخل ہو رہے تھے، یہ دوسرا نقصان ہو رہا تھا۔ خود عیسائیوں کو اپنے مذہب کے بارے میں طرح طرح کے شبہات پیدا ہو رہے تھے بالخصوص اسلام کے مقابلہ میں عیسائیت کے اصولوں کو سنبھالنا بہت مشکل ہو رہا تھا، یہ وہ صورت حال تھی جس سے یہودیوں بالخصوص عیسائیوں کا مذہبی طبقہ بہت پریشان تھا۔

(iii) حکمراں طبقے اور مذہبی اجارہ داروں کے علاوہ تجارت پیشہ لوگوں پر بھی اسلامی فتوحات کا گہرا اثر ہوا۔ اس کی تفصیل اس طرح ہے۔ بہت قدیم زمانہ سے مشرق و مغرب کے درمیان بحری راستہ سے جو تجارت ہوتی رہی تھی اس پر عربوں کا تسلط تھا۔ جنوبی عرب کے تاجر سمندری راستہ سے ہندوستان، جزائر ہند، لنکا (سیلون) اور چین وغیرہ سے سامانِ تجارت جہازوں پر لاد کر یمن کے بندرگاہوں تک لے جاتے۔ وہاں سے افریقہ کے بندرگاہوں پر لے جا کر فروخت کرتے تھے۔ پھر مکہ کے تاجر (قریش) عدن وغیرہ سے یہ سامان بحر احمر کے کنارے کنارے

ہوتے ہوئے مکہ میں لاتے، پھر مدینہ کے قریب سے گزرتے ہوئے شام تک لے جاتے تھے اور وہاں خوب نفع کے ساتھ یہ چیزیں فروخت کرتے تھے۔ وہاں سے یہ مشرقی اشیا، بحیرۂ روم کی بندرگاہوں سے گزر کر یورپ کے ممالک میں فروخت ہوتی تھیں۔ لیکن یورپ کے تاجروں کو مشرق سے برآمد شدہ چیزیں عرب تاجروں ہی سے خریدنا پڑتی تھیں کیونکہ بحیرۂ روم اور ہندوستان کے درمیان کا بحری راستہ عربوں کے تسلط میں تھا۔ یہ چیز یورپ، افریقہ اور ایران کو شاق گزرتی تھی لیکن مختلف وجوہ کی بنا پر یہ تینوں حکومتیں عربوں کو اس بین الاقوامی تجارت سے بے دخل نہ کر سکیں۔[1]

سلطنتِ روما اس تجارتی شاہ راہ پر کنٹرول تو کیا حاصل کرتی خود بحیرۂ روم کے بندرگاہوں کو بھی کھو بیٹھی۔ اس سے یورپ کا نظامِ تجارت درہم برہم ہو گیا اور وہاں کے تاجر پریشانی میں پڑ گئے۔

ان اشارات سے یہ بات بآسانی سمجھی جا سکتی ہے کہ اسلامی عروج اور فتوحات سے عیسائیوں کا برسرِ اقتدار طبقہ سیاسی طاقت سے محروم ہوا، مذہبی طبقہ اور امرا اور جاگیرداروں ہی کے مفادات پر ضرب نہیں پڑی تاجروں کو بھی نقصان پہونچا، لیکن یہ سب مل کر بھی اسلامی فتوحات کے سیلاب کو روکنے میں بُری طرح ناکام ہو چکے تھے اور انھیں یہ بھی ڈر تھا کہ یورپ کے باقی ماندہ علاقوں میں بھی کہیں مسلمانوں کے قدم نہ جم جائیں۔ لہٰذا ان تمام طبقوں نے مل کر پھر ایک منظم کوشش کی کہ اپنے کھوئے ہوئے علاقے مسلمانوں سے واپس لیں۔

(۵) اس مقصد کے حصول کے لیے سیاسی طاقتیں، امرا، جاگیردار، پادری اور تاجر سب مل گئے، اپنے اپنے مفادات کے تحفظ اور کھوئے ہوئے اقتدار کو حاصل کرنے کے لیے عوام کی حمایت ضروری تھی۔ وہ اس طرح حاصل کی گئی کہ انھیں بتایا گیا کہ اسلام عیسائیت کا سب سے بڑا دشمن ہے، اس نے مسیحی دنیا کو تباہ و برباد کر ڈالا ہے، گرجاؤں کو مسجدوں میں بدلا اور عیسائیوں کو جبراً مسلمان بنایا جا رہا ہے، صلیب توڑی جا رہی ہے، اور عیسائیت "خطرہ" میں ہے، اٹھو اور اس وحشی قوم سے اپنے مقدس گرجاؤں کو بچاؤ۔ پادریوں، مقرروں، ادیبوں اور شاعروں نے اسلام کے خلاف مسیحی دنیا کے جذبات بھڑکائے، نتیجہ یہ نکلا کہ عیسائی فوجوں کا ایک سیلاب یورپ سے امنڈ آیا جو اسلامی

---

[1] اس سلسلہ میں مزید تفصیلات کے لیے ملاحظہ فرمائیں تفہیم القرآن جلد ششم میں سورہ الفیل اور قریش کی تفسیر

دنیا کو بہا لے جانا چاہتا تھا۔ یہی فوجی سیلاب اور تصادم صلیبی جنگوں کے نام سے مشہور ہے جس کا سلسلہ صدیوں تک جاری رہا۔ یہی وہ زمانہ ہے جب عوام کو مشتعل کرنے کے لیے جاہلوں کے علاوہ پڑھے لکھے اور سنجیدہ اہلِ قلم نے بھی نہ صرف جھوٹ، مہمل اور مضحکہ خیز باتیں پھیلائیں بلکہ اسلام کے خلاف نہایت رکیک الزامات لگائے۔

اس پس منظر اور ماحول میں سیرت اور اسلام پر جو کچھ لکھا گیا اور جس اسپرٹ کے تحت لکھا گیا اس میں کتنی علمی دیانت ہوگی اس کا سمجھنا کچھ زیادہ دشوار نہیں ہے۔

(۶) نفرت اور دشمنی کی فضا میں جبکہ ہر طرف زہر افشانی ہو رہی ہو اور اسلام کے خلاف مکروہ پروپیگنڈہ جاری ہو عوام کا تو کہنا ہی کیا تعلیم یافتہ طبقہ بھی بہہ جاتا ہے۔ اس سیلاب کو صرف وہی لوگ روک سکتے تھے جن کو اسلام کے بارے میں صحیح معلومات حاصل ہوں، جو ایمان داری اور دیانت سے کام لیں اور جن کا تنقیدی شعور بیدار اور پختہ ہو۔ لیکن یہی ایک طبقہ یورپ میں نا پید تھا۔

(۷) مغربی مورخین کا اس پر اتفاق ہے کہ سلطنت روما کا زوال پانچویں صدی عیسوی ہی میں شروع ہو گیا تھا اور اسلام نے اس تابوت میں آخری کیل ٹھونک دی تھی۔ سلطنت روما کے زوال کے ساتھ ہی علم و تمدن کی شمعیں بھی گل ہو گئیں اور ذہنی پستی اور تمدنی انحطاط کا عمل تیزی کے ساتھ شروع ہوا۔ اور تقریباً ایک ہزار سال تک اہلِ یورپ پر جمود طاری رہا۔ یہی وجہ ہے کہ پانچویں صدی سے لے کر تقریباً پندرہویں صدی تک کے اس ایک ہزار سالہ دور کو یورپ کی تاریخ میں تاریک دور (Dark Age) یا ازمنہ وسطیٰ (Medieval Period) کے نام سے یاد کیا جاتا ہے۔

ایک طرف یہ حال تھا اور دوسری طرف مسلمان اپنی وسیع سلطنت میں عظیم الشان تمدنی مراکز قائم کر رہے تھے، علم و فن کی شمعیں روشن کر رہے تھے، ہر میدان میں بے مثل ترقی کر رہے تھے اور ہر اعتبار سے اقوام عالم کی قیادت کر رہے تھے، یہود و نصاریٰ کو اس کا دکھ بھی تھا اور اس پر حیرت بھی۔

(۸) اس حقیقت کو سب ہی تسلیم کرتے ہیں کہ جہاں جہاں مسلمانوں نے اپنی حکومت قائم کی وہاں انتہائی رواداری کا ثبوت دیا اور غیر مسلموں کو مذہبی آزادی دی، اُن کی جان،

مال، عزت و آبرو کی حفاظت کی، ان کے ساتھ انصاف کیا اور انتظامی معاملات میں بھی انھیں شریک کیا۔ امن و سلامتی کے اس ماحول میں ان غیر مسلموں کو اسلام کو قریب سے دیکھنے کا اور مسلمانوں کے اخلاق اور کردار جانچنے اور پرکھنے کا موقع ملا۔ نتیجہ یہ ہوا کہ بیشتر غیر مسلموں بالخصوص ان علاقوں کے عیسائیوں نے بخوشی اسلام قبول کر لیا اور اس کے پرجوش مبلغ اور علمبردار بن گئے لیکن یورپ کے عیسائیوں اور یہودیوں کی حالت بالکل مختلف تھی۔

یہ اسلامی دنیا سے الگ تھے، ان پر خوف مسلط تھا، ان کے کانوں میں زہر گھولا جا رہا تھا، ان کے دلوں میں اسلام سے نفرت بھری جا رہی تھی۔ ان کے مذہبی اور سیاسی رہنما انھیں باور کرا رہے تھے کہ اسلام عیسائیت کا حریف اور سب سے بڑا دشمن ہے۔

(۹) اسلام سے نفرت اور دشمنی کے اس ماحول میں اہل یورپ نے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور تاریخ اسلام پر کتابیں لکھنے کی ضرورت کیوں محسوس کی؟ کیا اسلام کو سمجھنے کے لیے، اس کو صحیح ڈھنگ سے پیش کرنے کے لیے، عوام کی غلط فہمیوں کو دور کرنے کے لیے؟ نہیں۔ ان میں سے کوئی مقصد نہیں تھا بلکہ صرف عیسائیت کا دفاع اور عیسائیوں کو اسلام قبول کرنے سے روکنا تھا۔ اس مقصد کی تکمیل کے لیے یورپ کے اہل قلم نے جو منصوبہ بنایا اس کا مختصر خاکہ اس طرح ہے:

عیسائیوں کو یہ بتایا اور سمجھایا جائے کہ عیسائیت ہی سچا مذہب ہے ابنیت (یعنی کہ حضرت مسیح خدا کے بیٹے ہیں) تثلیث (یعنی خدا، مسیح، اور روح القدس تین خدا اور تینوں ایک خدا ہیں)، اور کفارہ (یعنی حضرت مسیح نے صلیب پر جان دے کر عیسائیوں کے گناہوں کا کفارہ ادا کر دیا) بالکل صحیح اصول ہیں۔ اسلام مسیحیت کی ضد ہے۔ مسلمان عیسائیوں کے دشمن ہیں، وحشی ہیں، گمراہ ہیں، انھوں نے عیسائیت کو زبردست نقصان پہنچایا ہے، ان کا مقصد صرف یہ ہے کہ عیسائیوں کی زمینوں پر قبضہ کیا جائے، انھیں غلام بنایا جائے، ان کی "مقدس" صلیب کی توہین کی جائے، ان کے گرجاؤں کو مسجدوں میں بدل دیا جائے اور ان کے مال و دولت پر قبضہ کر لیا جائے۔

جب سے اسلام کا ظہور ہوا ہے عیسائیت برابر پسپا ہو رہی ہے۔

چونکہ عیسائیت ایک سچا اور آسمانی مذہب ہے اس لیے جو بھی اس کا مخالف اور دشمن ہے وہ یقیناً گمراہ ہے۔ اسلام عیسائیت کا مخالف ہے اس لیے ایک باطل مذہب ہے، اور باطل مذہب

کو مٹانا عیسائیت کی سب سے بڑی خدمت ہے اور اس نیک مقصد کے لیے جو طریقے بھی اختیار کیے جائیں وہ جائز ہیں۔

اس مذہبی فریضہ کو ادا کرنے کے لیے یہی مناسب سمجھا گیا کہ اسلام کو انتہائی مکروہ شکل میں پیش کیا جائے اور خاص طور پر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں ایسی باتیں کہی جائیں جن سے یہ بات واضح ہو جائے کہ ایسی سیرت کا انسان ہرگز خدا کا رسول نہیں ہو سکتا چنانچہ جتنی جھوٹی، مہمل، مضحکہ خیز اور رکیک باتیں ممکن تھیں وہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام کے بارے میں کہی اور لکھی گئیں[1]

چونکہ مستشرقین کی تصانیف ایسی باتوں سے بھری پڑی ہیں اس لیے ان کی فہرست مرتب کرنا بہت دشوار ہے البتہ چند خاص باتیں بطور نمونہ نقل کیے دیتے ہیں۔ نقل کفر کفر نباشد کہا گیا کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم ایک حقیر اور معمولی گھرانے میں پیدا ہوئے، بے جوڑ شادی کی، شرک و بت پرستی میں مبتلا رہے، اپنی حیثیت اور مقام کو بلند کرنے کے لیے نبوت کا جھوٹا دعویٰ کیا، ایک قسم کے جنون کے دورے پڑتے تھے اسے وحی سمجھ لیا۔ یہ بھی کہا گیا کہ ایک پرندہ کو آپ نے تربیت دی تھی جو بلانے پر آپ کے کان میں پڑے دانے کھانے لگتا تھا، یہی آسمانی وحی تھی، اور ایک بیل یا اونٹ کو سدھا لیا تھا جو آواز دینے پر چلا آتا، اس کے سینگوں سے قرآن بندھا ہوتا تھا، بس یہی نزول قرآن تھا۔ آپ نے نہایت ہوشیاری سے عربوں کے مشرکانہ عقاید اور یہودیوں اور عیسائیوں کے عقاید سے متاثر ہو کر ایک نیا مذہب اسلام کے نام سے چلایا، یہودیوں اور عیسائیوں سے کچھ باتیں سُن رکھی تھیں انہی کو رد و بدل کے ساتھ قرآن میں داخل کر لیا، دنیوی اغراض کی خاطر کچھ لوگوں نے اس مذہب

---

[1] حال ہی میں ایک کتاب "اسلام اور مغرب" از نارمن ڈینیل (Norman Daniel) شائع ہوئی ہے جس کے کئی ایڈیشن نکل چکے ہیں۔ (Edinburgh, 1960, 1962, 1966, 1980)

ظہور اسلام کے وقت سے اب تک یورپ کے عوام اور دانشوروں نے اسلام کے بارے میں جو کچھ کہا، سمجھا اور لکھا ہے اسی کا ایک متوازن تجزیہ اس کتاب میں پیش کیا گیا ہے ــــــــ مصنف موصوف نے اس عہد کی کتابوں کے حوالوں سے اسی مقصد کی وضاحت کی ہے جس کا اوپر ہم نے ذکر کیا ہے۔ ملاحظہ فرمائیں مذکورہ بالا کتاب صفحہ ۲۲۹۔

بول کرلیا۔ اکثر نے مخالفت کی، پھر آپ نے بت پرستی سے مصالحت کرلی لیکن جلد ہی اپنے قدم
سے ہٹالیے۔ مدینہ کی صورت حال سے فائدہ اٹھاکر وہاں قدم جمالیے، قریش کے قافلوں کو لوٹنا
روع کیا اور پھر حکومت قائم کرلی۔ کبھی کوئی معجزہ نہیں دکھایا، پہلے یہودیوں کو خوش کرنے کی کوشش
اور پھر مخالفت، اور بالآخر انھیں اُن کے وطن سے نکال دیا، اُن کا قتلِ عام کیا جو اسلام کی پیشانی
ایک بدنما داغ ہے۔ آپ کی ازدواجی زندگی بالخصوص حضرت زینبؓ اور حضرت عائشہؓ سے
ملقات کی نوعیت اور تعدد ازدواج سے صاف ظاہر ہے کہ ایسی سیرت کا انسان خدا کا رسول
یں ہوسکتا۔ ایک باطل مذہب چلانے کی سزا یہ ملی کہ آپ کی وفات بہت ہی بُرے حالات میں ہوئی۔[۱]
پ کے بعد عربوں نے چاروں طرف لوٹ مار شروع کردی، جہاد کے نعرے لگائے، زبردستی
سلمان کیا، گرجاؤں کو مسمار کیا، ان کی جگہ مسجدیں بنائیں۔ اسلام کے اصول بھی اتنے ناقص ہیں کہ
عیسائیت کے مقابلے میں ہرگز قابلِ قبول نہیں ہوسکتے، مثلاً جہاد، تعدد ازدواج، طلاق، غلامی۔[۲]

(۱۰) مستشرقین کے مآخذ کیا تھے؟ کچھ تو وہ بے بنیاد اور مضحکہ خیز باتیں جو ہارے اور بھاگے
ہوئے سپاہیوں نے یورپ میں مشہور کردی تھیں انہی کو سنجیدہ اہلِ قلم بھی بلا تکلف نقل کردیتے
تھے، بلکہ جہاں ضرورت محسوس کرتے اپنی طرف سے فرضی داستانیں گھڑ لیتے تھے۔ اسلام کو
بدنام کرنا، اسے باطل مذہب سمجھنا اور اس کی برائیاں کرنا عیسائیت کی خدمت تصور کیا جاتا تھا
وراس کے لیے غلط بیانی جائز سمجھی جاتی تھی۔

---

[۱] اگرچہ نقل کفر کفر نباشد پھر بھی جو باتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں کہی گئی ہیں ان کا نقل کرنا
بھی بہت دشوار ہے، مثلاً آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی وفات کے سلسلے میں لکھا گیا That he 'was
eaten by dogs .... or by pigs' — Islam and the west, 40.
اس کے علاوہ کتنی بیہودہ باتیں کہی گئی ہیں اس کا اندازہ اسی سے لگالیجیے کہ نارمن ڈینیل کو اپنی کتاب کا
غازہی ان الفاظ سے کرنا پڑا ہے کہ "ناقل الکفر لیس بکافر"

[۲] یہ باتیں عام طور پر سب ہی مستشرقین نے لکھی ہیں۔ ان کے حوالے "اسلام اور مغرب" میں بھی دیکھے جاسکتے
ہیں، مثلاً ۵۰۳، ۹۷، ۱۰۱، ۱۰۶، ۱۰۹، ۲۰۰، ۲۰۶۸، ۹۲ وغیرہ وغیرہ۔

ایسا نہیں کہ مستند کتابیں ان کے علم میں نہیں تھیں یا دسترس سے باہر تھیں۔ یہ ایک ناقابلِ انکار حقیقت ہے کہ کم از کم تعلیم یافتہ یورپین اسلام کے بارے میں صحیح معلومات رکھتے تھے لیکن عیسائیت کی اندھی حمایت میں حقائق پر فرضی داستانوں اور بے بنیاد افواہوں کو ترجیح دیتے تھے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی تھی کہ اپنی تصانیف میں یہ عیسائیوں ہی کو خطاب کرتے تھے، اور انہی کے لیے لکھتے بھی تھے۔ اور عیسائی عوام ان بیانات سے یقیناً خوش ہوتے تھے جن میں اسلام کی مذمت اور اس کے اصولوں کا مذاق اڑایا جاتا تھا۔ لکھنے والوں کو اس بات کا ذرا خیال نہیں ہوتا تھا کہ مسلمان ان کتابوں کو پڑھ کر کیا کہیں گے۔ اس لیے بے دھڑک جو جی چاہتا لکھتے چلے جاتے تھے۔ یہ انداز بارہویں صدی عیسوی میں اختیار کیا گیا اور بعد کے مصنفین اسی راستہ پر چلتے رہے۔[1]

(۱۱) لیکن اب حالات کافی حد تک بدل چکے ہیں۔ اسلام اب ایک سیاسی خطرہ نہیں نہ آج اسلامی فتوحات کا سیلاب ہے نہ یورپ کی سرحدوں پر مسلمانوں کی یورش۔ اہلِ یورپ نے اپنے تمام علاقے مسلمانوں سے واپس لے لیے ہیں۔ بین الاقوامی تجارت پر نہ عرب قابض ہیں نہ مسلمان، بلکہ یورپ کی اقوام کا تسلط ہے۔

اس دوران اہلِ یورپ بہت سے انقلابات اور تحریکوں سے دوچار ہو چکے ہیں مثلاً نشاۃِ ثانیہ (RENAISSANCE) اصلاحِ مذہب (REFORMATION) اور روشن خیالی کی تحریک (ENLIGHTENMENT)۔ فرانس کا انقلاب، صنعتی انقلاب اور سائنسی انقلاب۔ ان تحریکوں اور انقلابات نے فکر و نظر کی نئی راہیں کھول دی ہیں۔ تحقیق و تنقید کی دنیا میں ایک انقلاب برپا ہو چکا ہے۔ اس کے علاوہ عیسائیت کی بنیادیں ہل چکی ہیں۔ اب عام طور پر تعلیم یافتہ یورپین عیسائیت کے بنیادی اصولوں کو بھی شک کی نظروں سے دیکھتے ہیں اور انھیں عیسائیت سے وہ لگاؤ نہیں رہا جو قرونِ وسطیٰ میں تھا۔

ظاہر ہے ان تحریکوں اور انقلابات کا کچھ نہ کچھ اثر مستشرقین پر بھی ہوا ہے، ان کا اندازِ بیان اور معیارِ تنقید بھی بدلا ہے۔ نئے موضوعات سامنے آئے ہیں اس کے علاوہ چونکہ عیسائیت سے وہ وابستہ

---

[1] اس مسئلہ پر تفصیلی بحث کے لیے دیکھئے "اسلام اور مغرب" ۴۰، ۸۰، ۱۰۷، ۲۲۹، ۲۲۸، ۲۴۵، ۲۶۰، ۲۵۶ وغیرہ،

عقیدت نہیں رہی جو قرونِ وسطیٰ کے عیسائیوں کو تھی جس کے جوش میں وہ اسلام کے بارے میں بے بنیاد باتیں کہنا اور اس کے اصولوں کی مذمت کرنا دینی خدمت تصور کرتے تھے۔ بلکہ اہلِ علم کا ایک طبقہ ایسا بھی ابھر کر سامنے آگیا ہے جو اسلام کا مطالعہ خالص علمی نقطۂ نظر سے کرنے کا مدعی ہے اور نئے رجحانات کی روشنی میں اسباب و علل کا تجزیہ کرنا چاہتا ہے۔

آج بین الاقوامی معاملات اور تعلقات نے ایک نیا رُخ اختیار کرلیا ہے۔ اب وہ کتاب جو بین الاقوامی نقطۂ نظر سے نہ لکھی جائے مشہور و مقبول نہیں ہو سکتی۔ اب مستشرقین صرف عیسائیوں کو خوش کرنے کے لیے اسلام کی مذمت آسانی سے نہیں کر سکتے اور بے دھڑک فرضی داستانیں جو قرونِ وسطیٰ میں سنائی جاتی تھیں نہیں سنا سکتے مثلاً یہ کہ مسلمان حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور دوسرے بتوں کی پوجا کرتے ہیں[1] کیونکہ آج ان کا مشاہدہ ہی ان کی تکذیب کردے گا ان کی کتابیں دنیا کے مختلف خطوں میں جائیں گی۔ ہر جگہ سے تنقید اور نکتہ چینی ہوگی ان کی بدنامی بھی ہوگی اور کتابوں سے آمدنی بھی متاثر ہوگی۔

بین الاقوامی شہرت حاصل کرنے اور اپنا اثر و رسوخ بڑھانے کے لیے بین الاقوامی مذاکرات اور سمینار میں شرکت بھی ضروری ہے۔ ظاہر ہے اس قسم کی علمی مجالس میں اہلِ علم کے روبرو دروغ گوئی بہت مہنگی ثابت ہوگی اس کے علاوہ اب مستشرقین یہ بھی نہیں چاہتے کہ مسلمانوں کو مشتعل کیا جائے اس لیے کہ اسلامی ممالک سے ان کے سیاسی اور معاشی مفادات وابستہ ہیں اور وہاں اعلیٰ ملازمتوں اور عہدوں پر وہ فائز ہیں۔

یہی وجہ ہے کہ عصر حاضر کے بیشتر مستشرقین آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی شانِ اقدس میں وہ لچر اور بیہودہ باتیں کم از کم کھل کر نہیں کہتے جو قرونِ وسطیٰ کے عیسائی علماء بے دھڑک لکھا کرتے تھے۔

(۱۲) لیکن کیا مستشرقین کا نقطۂ نظر بھی بدل گیا ہے، ان کے مقاصد بھی بدل گئے ہیں، اور کیا اب یہ حق گوئی اور دیانت سے کام لینے لگے ہیں؟ اگر آپ کا یہ خیال ہے تو آپ کو مایوسی ہوگی، کیونکہ

---

[1] اسلام اور مغرب، ص۲

عصر حاضر کے مغربی سیرت نگاروں نے الفاظ بدلے ہیں، واقعات پیش کرنے کا انداز ضرور بدل دیا ہے مگر بنیادی اعتبار سے مقصد وہی ہے جو ایک ہزار سال پہلے تھا[1] یعنی بات وہی کہتے ہیں جو ان کے پیشرو کہا کرتے تھے، مگر الفاظ بدل گئے ہیں اور کہنے کا انداز مختلف ہے۔ ملاحظہ فرمائیے ان کے طرز نگارش کی جھلک:۔

یہ ماہر مستشرقین (جن میں میور، مارگولیتھ، اور واٹ جیسے سب شامل ہیں) اپنے تمہیدی کلام میں چند باتیں واضح طور پر کہہ دیتے ہیں مثلاً نہایت سادگی سے لکھتے ہیں:۔

یورپ میں اب تک حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام پر جتنی کتابیں لکھی گئی ہیں وہ اس اعتبار سے ناقص تھیں کہ زیادہ تر غیر مستند واقعات پر مشتمل تھیں، کچھ تعصب سے بھی کام لیا گیا اور واقعات کے تمام پہلوؤں کا جائزہ نہیں لیا گیا۔ اس کے بعد یقین دلاتے ہیں کہ ہم غیر جانب داری سے کام لیتے ہوئے مستند واقعات ہی بیان کریں گے اور اسباب و علل کا تجزیہ بھی معقول انداز میں کریں گے۔

اس طرح قارئین پر یہ تاثر قائم ہو جاتا ہے کہ ان کی کتابوں میں کم از کم وہ بیہودہ باتیں نہیں ہوں گی جو قرون وسطی کے عیسائی یا یہودی لکھتے تھے۔

اس کے بعد یہ فن کار سیرت نگار حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بعثت کے وقت عرب کی سیاسی، معاشی، معاشرتی اور مذہبی حالت بیان کرتے ہیں، روایات کی چھان بین کرتے ہیں اور کچھ اس طرح نقشہ کھینچتے ہیں کہ گویا سرزمین عرب ایک مذہبی رہنما کی ضرورت محسوس کر رہی تھی۔ یہ بات ذہن میں بٹھا کر آہستہ آہستہ کھلتے ہیں اور بتاتے ہیں کہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے عربوں کے مشرکانہ عقاید، جاہلانہ رسوم، یہودیوں کے عقاید اور عیسائیوں کے کچھ اصولوں کے امتزاج سے ایک نئے مذہب کی تشکیل کی اور اسے اسلام کا نام دے دیا۔ حالات نے مجبور کر دیا کہ آپ نبوت کا دعویٰ کریں چنانچہ آپ نے یہ دعویٰ کر دیا۔ حالات کے دباؤ اور مختلف اثرات سے آپ پر ایک خاص قسم کی کیفیت طاری ہوئی اور اس کیفیت میں جو کچھ آپ نے کہا اسے قرآن کا نام دے دیا گیا۔ انہی تاثرات

---

[1] نارمن ڈینیل کی رائے بھی یہی ہے۔ ملاحظہ فرمائیں "اسلام اور مغرب" ۲۵۷، ۲۷۹، ۲۸۷، ۲۹۴، ۳۰۰۔

کو آپ نے خدا کی طرف سے وحی سمجھ لیا۔ اس پر خاص طور سے زور دیا جاتا ہے کہ قرآن میں بیشتر باتیں وہی ہیں جو آپ نے یہودیوں اور عیسائیوں سے وقتاً فوقتاً سنی تھیں۔ عرب کا قبائلی اور معاشی نظام کچھ اس نوعیت کا تھا کہ وہ آپ کے پیش کردہ اصولوں کو تسلیم نہیں کر رہے تھے۔ بالآخر مدینہ کے حالات سازگار دیکھ کر آں حضرتؐ وہاں چلے گئے، معاشی دباؤ بڑھا تو قریش کے تجارتی قافلوں پر حملے کیے، مالِ غنیمت ہاتھ آیا، پھر یہودیوں کو زمینوں سے بے دخل کیا، اُن کے ایک قبیلہ کا قتل عام کیا جو اسلام کی پیشانی پر بدنما داغ ہے۔ آپ کی دنیوی سوجھ بوجھ کی تعریف کرنے کے بعد کہتے ہیں کہ آپ کی ازدواجی زندگی یورپ کے معیار سے دیکھی جائے تو قابلِ اعتراض ہے لیکن عربوں اور مشرقی لوگوں کے نقطۂ نظر سے کچھ زیادہ قابلِ اعتراض نہیں۔ پھر جہاد، جزیہ، تعدد ازدواج، طلاق، غلامی، تقدیر اور اسلام کے دوسرے اصولوں پر نکتہ چینی کرتے ہیں اور اس انداز سے گویا مسلمانوں کی ہمدردی میں ایسا کر رہے ہیں۔

یہ وہی تمام باتیں ہیں جو ہزار سال پہلے کے متعصب عیسائی اور یہودی کہتے تھے۔ وہ "جھوٹا نبی" کہتے تھے ایسے الفاظ تو جدید مستشرقین استعمال نہیں کرتے مگر اتنا تو صاف طور پر کہہ دیتے ہیں کہ آپ کو ایسا معلوم ہوا کہ آپ نبی ہیں، یعنی یہ کہ واقعی نبی نہیں تھے۔ نتیجہ ایک ہی نکلا کہ آپ کا نبوت کا دعویٰ صحیح نہیں۔ اس طرح گھما پھرا کر الفاظ کے پھیلاؤ، الجھاؤ اور عبارتوں کی ساحری سے وہی سب کچھ کہہ جاتے ہیں جو ان سے پہلے یہودی اور عیسائی متعصب اہلِ قلم کہا کرتے تھے، فرق صرف اتنا ہے کہ انتہائی کڑوی اور تلخ عبارتوں پر "جدید نظریات" "تحقیق و تنقید" کی قابلِ قبول اور پُر فریب تہیں چڑھا دیتے ہیں تاکہ پہلی ہی نظر میں مسلمان بھڑک نہ جائیں۔

اگر آپ گہرائی کے ساتھ مطالعہ کریں تو آپ اس نتیجہ پر پہنچیں گے کہ نویں۔ دسویں صدی عیسوی سے انیسویں صدی عیسوی کے اختتام تک جتنی بیہودہ اور رکیک باتیں آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں یورپین مصنفین نے کہی تھیں اُن سب کو بیسویں صدی کے مشہور مستشرق مارگولیث (MARGOLIOUTH) نے بلا جھجک انہی بیہودہ الفاظ کے ساتھ دہرا دیا[1]۔ یہی حال اس کے

---

[1] مارگولیث کی کتاب MOHAMMED AND THE RISE OF ISLAM ۱۹۰۵ء میں شائع ہوئی تھی۔ اس میں درج بیہودہ باتوں کو نقل کرنا ضروری نہیں اور نہ صفحات کا حوالہ کیونکہ پوری کتاب ہی واہیات باتوں سے لبریز ہے۔

ہم نواؤں کا ہے۔

دوسرا طبقہ ذرا محتاط مستشرقین کا ہے جس میں (MONTGOMERY WATT) مونٹگمری واٹ کو شامل کیا جا سکتا ہے[1] اس نے الفاظ اور طرز استدلال بدل کر اس طرح عبارت آرائی کی ہے، اور واقعات و الفاظ کو توڑ مروڑ کر اس طرح عجیب و غریب معنی پہنائے ہیں کہ نتائج وہی نکلتے چلے جاتے ہیں جو میور اور مارگولیث اور اس کے پیشروؤں کے تھے۔ البتہ جملوں میں وہ تلخی محسوس نہیں ہوتی جو قرونِ وسطیٰ کے مستشرقین کے جملوں میں ہوتی تھی یہی ان کی فن کاری اور بازیگری ہے۔

(۱۳) اس صف میں اب اشتراکی بھی شامل ہوگئے ہیں۔ ان کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کی تشریح اشتراکی نقطۂ نظر سے کی جائے اور اس کے لیے عمیق مطالعہ کی ضرورت ہے۔ جس کے بعد اسلام اور اس کے اثرات کو ختم کیا جا سکے گا۔ بنیادی اعتبار سے یہ وہی نقطۂ نظر ہے جو قرونِ وسطیٰ کے متعصب مستشرقین کا تھا[2]۔

(۱۴) سوال یہ پیدا ہوتا ہے کہ اب تو دنیا کے حالات اتنے بدل چکے ہیں، اسلام کا سیاسی اور معاشی دباؤ بھی ختم ہو چکا، اب مستشرقین کو اسلام سے عداوت کیوں ہے، کیوں اس کی تاریخ کو مسخ کرنے سے باز نہیں آتے، آخر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم پر بے بنیاد الزامات لگانے اور حقائق کو دبانے کی روش ترک کیوں نہیں کرتے؟ کیا واقعی یہ اسلام کی صداقت کے بارے میں شبہات میں مبتلا ہیں؟

یہ بات نہیں۔ ہم پورے وثوق کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم سچے رسول ہیں لیکن اس حقیقت کے اعتراف کے سوا اور ساری باتیں تنہا پُرفریب انداز میں تو کہتے ہیں، لیکن وہ سچائی جو روز روشن کی طرح ان پر عیاں ہے نہیں کہتے[3]۔

---

[1] واٹ نے سیرت پر کئی کتابیں لکھی ہیں۔ ان میں MUHAMMED AT MECCA, MUHAMMED AT MEDINA زیادہ مشہور ہیں۔ [2] ملاحظہ فرمائیں "اسلام اور مغرب" ۳۰۲ - ۳۰۵ [3] "اور حقیقت یہ ہے کہ جن لوگوں کو ہم نے کتاب دی ہے (یعنی اہل کتاب کے علماء) اُن پر حقیقت حال پوشیدہ نہیں ہے۔ وہ پیغمبر اسلام کو ویسے ہی پہچان گئے ہیں جس طرح اپنی اولاد کو جانتے پہچانتے ہیں۔ لیکن اس پر بھی ان میں (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

پہلے ایک الزام لگاتے ہیں اور جب وہ کسی طرح چسپاں نہیں ہوتا تو منکرین کر کی طرح دوسرا الزام لگاتے ہیں نکتہ چینی اور حملے انداز بدل بدل کر کرتے ہیں اور جب ناکام ہوجاتے ہیں تو پھر محاذ بدل دیتے ہیں۔ آخر اب اس اسلام دشمنی کی تہہ میں کون سے عوامل اور محرکات کارفرما ہیں؟

(۱۵) دراصل معاملہ کی نوعیت ہی کچھ ایسی ہے کہ مستشرقین دیانت داری سے کام لے نہیں سکتے۔ کیوں کہ :۔

(i) اسلام اور عیسائیت کے بنیادی اصولوں میں شدید اختلاف ہے۔ اسلام کا بنیادی اصول ہے لا الہ الا اللہ یعنی کوئی معبود نہیں سوائے اللہ کے، وہ احد ہے۔ اس کے برخلاف عیسائیت کا بنیادی عقیدہ تثلیث ہے یعنی تین خدا ہیں۔ اسلام کے نزدیک عقیدۂ تثلیث باطل ہے اور عیسائیت کے نزدیک تثلیث کے بغیر توحید ممکن نہیں۔

اب ذرا سوچیے اگر مستشرقین اسلام کے تصور توحید کو اسی انداز میں پیش کریں جس انداز میں قرآن نے پیش کیا ہے، اور اس کی تائید میں وہ دلائل بھی بیان کر دیں جو قرآن نے بیان کیے ہیں تو کیا ان کے مخاطب جن میں عیسائی اور یہودی بھی شامل ہوں گے، اسلام کی صداقت کے قائل نہیں ہو جائیں گے اور ان کا عیسائیت پر سے رہا سہا ایمان بھی نہ اٹھ جائے گا؟ کیا یہ خود اپنے پاؤں پر کلہاڑی چلانے کے مترادف نہ ہوگا؟ کیا آپ یہ توقع رکھتے ہیں کہ مستشرقین (جو کم از کم برائے نام خود کو یہودی اور عیسائی تو کہتے ہی ہیں) اپنے مذہب کی مخالفت کرنے لگیں؟

(ii) رہا آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کا دعوائے رسالت تو ہم مستشرقین سے یہ نہیں کہتے کہ وہ آپ کے دعوے کی تردید نہ کریں، بلکہ شوق سے کریں، اور ان اعتراضات کو بھی نقل کریں جو آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے مخالفین نے کیے تھے، اور ان پر اگر اضافہ کر سکتے ہوں تو بھی وہ کرلیں، اس کے بعد معقول بات یہ ہوگی کہ ان کے وہ جوابات بھی نقل کریں جو قرآن نے دیے ہیں۔ قرآن کی ایک آیت کا غلط مطلب بیان کر کے اسی کو نقل کیے جاتا اور یہی رٹ لگائے جاتا کہ

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) ایک گروہ ایسا ہے، جو دیدہ و دانستہ سچائی کو چھپاتا ہے (اور اس کا اعتراف نہیں کرتا، پس جن لوگوں کی حق فراموشیوں کا یہ حال ہو، ان سے اعترافِ حق کی کیا امید ہو سکتی ہے؟) البقرہ ۲ : ۱۴۱

آپ نے کوئی معجزہ اپنی رسالت کے ثبوت میں پیش نہیں کیا، لیکن جب قرآن یہ دعویٰ کرے کہ اس کے کلام الٰہی ہونے میں اگر تمہیں شک ہے تو اس جیسا قرآن یا ایک ہی سورت پیش کردو تو اس کے جواب میں نہ تو کوئی سورت پیش کرنا اور نہ اپنی عاجزی اور سچائی کا اعتراف کرنا کہاں کی علمیت اور دیانت ہے۔

قرآن میں جو دوسرے معجزات کا ذکر ہے ان کی طرف سے آنکھیں بند کرلینا صحیح احادیث میں اگر معجزات ثابت ہیں تو اُن تمام احادیث کو بلا کسی ثبوت کے ناقابلِ اعتبار اور موضوع قرار دے دینا کہاں کی دیانت داری ہے۔ ہم مستشرقین سے پوچھتے ہیں کہ محدثین کی جانچی پرکھی احادیث کو آخر کس بنیاد پر موضوع قرار دیتے ہیں۔ ان صاحب نظر محققین کی تحقیق شدہ احادیث کے بارے میں آپ کے قول کی وقعت ہی کیا ہے، کیا مستند ہے جو آپ نے فرما دیا؟

اور زیادہ تو نہیں جن معیاروں پر احادیث کو پرکھا گیا ہے انہی معیار پر ذرا بائبل کی روایات اور اپنی تاریخ کو بھی پرکھ کر دیکھیں۔ آپ کو معلوم ہو جائے گا کہ بائبل کی روایات اساطیر سے زیادہ آگے نہیں بڑھ سکیں گی، اور آپ کو اپنی تاریخی روایات بھی موضوع معلوم ہونے لگیں گی۔

(iii) اسی طرح عقیدہ آخرت پر اعتراضات کیجئے، لیکن دیانت داری کا تقاضا یہ ہے کہ قرآن کے دلائل بھی نقل کیجئے۔

ہم پورے یقین کے ساتھ کہہ سکتے ہیں کہ مستشرقین (یا دوسرے غیر مسلم) سیرت اور اسلام پر اعتراضات کے ساتھ ان کے جوابات نقل نہیں کرسکتے اور اسلام کی صحیح تصویر پیش کر ہی نہیں سکتے کیونکہ یہ اچھی طرح جانتے ہیں کہ اس طرح اسلام کی صداقت آفتاب سے زیادہ روشن ہو جائے گی، ان سے کوئی جواب نہ دیا جاسکے گا، اس کا اثر یہ ہوگا کہ ان کے مخاطبین (وہ چاہے یہودی ہوں یا عیسائی، اشتراکی ہوں یا دہریے) اسلام کی صداقت کے قائل ہو جائیں گے، یہ اور بات ہے کہ زبان سے اقرار نہ کریں۔

ہم یہ بات کسی خوش فہمی کی بنا پر نہیں کہہ رہے بلکہ یہ ایک ناقابل انکار تاریخی حقیقت ہے۔ غور فرمائیے:

ابتدا میں مشرکین مکہ اور دوسرے لوگوں نے اسلام قبول نہیں کیا۔ اسلام کے اصولوں

پر جی کھول کر نکتہ چینی کی، حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر ہر ممکن اعتراض کیا، توحید و رسالت کے بارے میں سو طرح کے شبہات نکالے، مخالفت میں کوئی کسر نہ اٹھا رکھی، سب کچھ کہتے رہے مگر آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کو مان کر نہ دیا۔ تیئیس[۲۳] سال کی مدت میں کوئی کسوٹی ایسی نہیں تھی جس پر حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کے دعوے کو پرکھ کر نہ دیکھ لیا ہو۔ لیکن بالآخر کیا ہوا۔ عرب کا کوئی فرد ایسا نہیں بچا جس نے آپ کی رسالت کو تسلیم نہ کر لیا ہو، کوئی آنکھ ایسی نہیں بچی جس نے سچائی کو دیکھ کر مان نہ لیا ہو۔ اتنا وقت کیوں لگا؟ اس لیے کہ وہ سچائی کو دیکھنا نہیں چاہتے تھے، سچائی کو مٹا نہیں سکتے تھے، وہ سچائی جو آفتاب سے زیادہ روشن نظر آ رہی تھی، اس کا اُن کے پاس ایک ہی علاج تھا وہ یہ کہ اپنی آنکھیں بند کر لیں، اپنے کان بند کر لیں تاکہ سچائی اُن کے کانوں کے ذریعہ دل میں نہ اتر سکے، اور اتنا شور مچائیں کہ قرآن کے الفاظ اُن کے کانوں میں نہ پڑ سکیں۔ جب تک مخالفین اس روش پر قائم رہے سچائی کو جھٹلاتے رہے لیکن جیسے ہی انھوں نے آنکھیں کھولیں، قرآن سنا، پردے اٹھ گئے۔ بے لاگ حقیقت ان کے قلوب میں اتر گئی اور بے ساختہ پکار اٹھے کہ اللہ ہی ہمارا رب ہے اور حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم اللہ کے سچے رسول ہیں۔

ٹھیک یہی معاملہ مستشرقین کا ہے، یہ بھی سچائی کو دیکھنا نہیں چاہتے، اس کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں، دوسرے کو بھی اس سے محروم رکھتے ہیں، قرآن کے الفاظ مخاطبین تک پہنچنے ہی نہیں دیتے، اور معاشی عوامل، سیاسی پس منظر، قبائلی نظام اور اس قسم کا شور مچا کر چاہتے ہیں کہ قرآن کی صداقت کو دبا دیں۔ جب تک یہ اس روش پر قایم رہیں گے سچائی سے دور رہیں گے لیکن جیسے ہی انھوں نے اسلام کو صحیح ڈھنگ سے دیکھا اور پیش کیا تو اسلام کی بے لاگ صداقت ان کے سامنے آ کھڑی ہو گی اور یہی وہ چیز ہے جسے یہ دیکھنا اور دکھانا نہیں چاہتے، اسباب وہی ہیں جو منکرین عرب کے معاملے میں تھے۔

یعنی ان میں اب بھی یہی خوف ہے کہ ان کے ہم مذہبوں نے اگر واقعی اسلام کا مشاہدہ کر لیا تو پھر اس کے اثر سے بغیر نہ رہ سکیں گے اور پھر اسلام یورپ پر اور ان کے ممالک پر چھا جائے گا اور وہی خطرات سامنے آ جائیں گے جو عروج اسلام کے وقت رونما ہوئے تھے۔

(۱۶) اس کا ایک نفسیاتی پہلو بھی ہے۔ مستشرقین یہ بات اچھی طرح جانتے ہیں کہ اگر

یہودیت اور عیسائیت کو ٹھیک اسی شکل میں پیش کیا جائے جس میں موجودہ بائبل پیش کرتی ہے تو اس میں کوئی اپیل نہیں ہوگی، خود عیسائیوں اور یہودیوں کے دلوں میں ہزاروں شبہات پیدا ہو جائیں گے اور بالخصوص اسلام کے مقابلے میں اس کی صداقت ثابت کرنا ناممکن ہو جائے گا اور پھر معاملہ ہاتھوں سے نکل جائے گا۔[1] اسی خوف کی وجہ سے اوّل دن ہی سے یہودیت اور عیسائیت کے علمبرداروں نے یہ طریقہ اختیار کیا کہ اس مسئلہ کو چھیڑا ہی نہ جائے یعنی اپنے مذہب کو بائبل کی روشنی میں آنے ہی نہ دیا جائے۔ بلکہ اپنے ہم مذہبوں کا دھیان اس طرف سے ہٹا کر اسلام کی مذمت پر لگا دیا جائے۔

اس سے دو فائدے ہوئے، ایک تو عام یہودی اور عیسائی اپنے مروجہ مذہب پر قائم رہے اور اس کی خامیوں سے واقف نہ ہو سکے اور دوسری طرف مسلمان دفاع پر مجبور ہو گئے، انھوں نے سیرت اور تاریخ اسلام کو کچھ اس طرح الجھایا اور پے در پے اتنے اعتراضات کیے کہ اہل اسلام معاملات کو سلجھانے اور ان کے عائد کردہ الزامات کی تردید اور صفائی میں مصروف ہو گئے۔ چنانچہ مسلمانوں کا ایک طبقہ اس طوفان کی تاب نہ لا سکا اور صفائی کرتے کرتے مصالحت پر اتر آیا اور کہیں کہیں تو اعترافِ شکست کے بعد ہتھیار ہی ڈال بیٹھا۔ مستشرقین نے مختلف سمتوں سے کچھ اس طرح منظم حملے کیے کہ مسلمان اختلافات میں الجھ گئے اور سچائی خود ان کی نظروں میں مشتبہ ہو گئی۔ یہی مستشرقین کا مقصد تھا۔

اس سلسلے میں ایک اور بات بھی قابل توجہ ہے، وہ یہ کہ تحریف کے باوجود بائبل میں اب بھی ایسی عبارتیں موجود ہیں جو اگر عام تعلیم یافتہ یہودیوں اور عیسائیوں کے سامنے صحیح ڈھنگ سے پیش کر دی جائیں تو ان کے سامنے یہ حقیقت عیاں ہو جائے گی کہ خود ان کی مقدس کتاب حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کی تصدیق کر رہی ہے۔

---

[1] چنانچہ جب مغربی مورخین نے بائبل پر تنقیدی نظر ڈالی تو انھیں معلوم ہوا کہ اس میں کتنی تحریف ہوئی ہے۔ اس میں کتنی متضاد اور حقیقت سے بعید باتیں ہیں۔ ان کا ایمان تو اس پر سے اٹھا ہی لیکن جب ان کے تاثرات منظر عام پر آئے تو یورپ میں ایک ہلچل مچ گئی بالآخر تعلیم یافتہ یورپین کا عیسائیت سے بس برائے نام تعلق رہ گیا۔ اس موضوع پر تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو خاکسار کی تالیف "مغربی تہذیب"

مستشرقین کے دل میں یہ خوف بھی تھا کہ کہیں ان کے ہم مذہب اس محاذ پر شکست نہ کھا جائیں۔ یہ ان عبارتیں کی تشریح تو غلط کرسکتے تھے لیکن محو نہیں کرسکتے تھے اور یہ اندیشہ تھا کہ لوگ صحیح مطلب بھی سمجھ سکتے ہیں، ایسی صورت میں کیا ہوگا یہی وہ نفسیاتی دباؤ تھا جس کی وجہ سے یہ اسلام کی تاریخ کو مسخ کرنے پر تل گئے یعنی کم از کم وہ تمام پہلو مشتبہ کردیں جن پر بائبل کی پیشین گوئیاں صادق آرہی تھیں۔

بحث طویل ہوجائے گی اس لیے ہم صرف ایک مثال پر اکتفا کرتے ہیں۔ بائبل (کتاب استثنا' باب ۱۸) میں صاف الفاظ میں خدا کا یہ قول نقل کیا گیا ہے کہ آیندہ خداوند' حضرت موسیٰؑ کی مانند ایک رسول بنی اسرائیل کے بھائیوں (یعنی بنی اسمٰعیل) میں پیدا فرمائے گا اور بنی اسرائیل کو تاکید کی گئی کہ اُس کی اطاعت کریں۔

حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم پر یہ پیشین گوئی پوری طرح منطبق ہورہی تھی۔ لیکن بائبل کی اس پیشین گوئی کا حوالہ دیئے بغیر ہی یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم بنی اسمٰعیل میں سے نہیں ہیں[1]

حاصل بحث یہ کہ حالات کا کچھ دباؤ اور مقتضا ہی یہ ہے کہ مستشرقین اسلام کے بارے میں دیانت داری سے کام نہیں لے سکتے اور اس کو صحیح ڈھنگ سے پیش نہیں کرسکتے اس لیے کہ یہی اسلام کی تائید اور عیسائیت اور یہودیت کی تردید ہے۔ انھیں اپنے مذہب اور مسلک کا دفاع کرنا ہے اس کے لیے وہ اسلام کی عمارت کو منہدم کرنا چاہتے ہیں۔ جو رویہ ان کا چودہ سو سال پہلے تھا وہی آج بھی ہے، کچھ پرانی تلخ یادیں ہیں اور کچھ آیندہ کے بارے میں خطرات ہیں۔

پس چہ باید کرد؟

جب صورتِ حال یہ ہے تو مسلم علماء کیا کریں، کونسا رویہ اختیار کریں؟ ان کے سامنے کئی راستے ہیں۔

---

[1] ملاحظہ ہو خاکسار کا مضمون "وہ نبی"، تحقیقات اسلامی۔ شمارہ اول جنوری۔ مارچ ۸۲ء

(۱) جوابی حملہ کریں۔ یعنی جس طرح یہودی، عیسائی سیرت نگار اور مورخین واقعات کو توڑ مروڑ کر، عبارتوں کو سیاق و سباق سے نکال کر، فرضی داستانوں کا سہارا لے کر اور من گھڑت داستانیں بیان کر کے آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں غلط، بے بنیاد اور بیہودہ باتیں لکھتے ہیں، آپ بھی یہی کریں اور بائبل کی عبارات کو لے کر ان کے مذہبی رہ نماؤں کے بارے میں ایسی ہی باتیں کہیں جیسی یہ کہتے ہیں۔

یہ کام بہت آسانی کے ساتھ ہو سکتا ہے کیوں کہ آپ کو من گھڑت افسانوں کی ضرورت پیش آئے گی نہ عبارات کو سیاق و سباق سے نکالنے کی، بلکہ موجودہ بائبل کی واضح عبارتیں ہی یہ کام انجام دے دیں گی۔

لیکن آپ ایسا نہیں کر سکتے۔ کیونکہ ان کے مذہبی رہ نما ہمارے لیے بھی قابل احترام ہیں۔ ہم ان کی شان میں وہ الفاظ استعمال نہیں کر سکتے جو یہ کر جاتے ہیں۔ اس جوابی حملہ میں ہم خود اپنی متاع گنوا بیٹھیں گے۔

ہمارا مسلک تو یہ ہے کہ ان کے مذہبی رہ نما (حضرات ابراہیمؑ، یعقوبؑ، داؤدؑ، موسیٰؑ اور عیسیٰؑ وغیرہم) ہمارے نزدیک تقدس کے پیکر تھے۔ ان کی تعلیمات سب برحق تھیں۔ ہماری کوشش یہی ہے اور ہو گی کہ ان کو اسی طرح مانا اور پیش کیا جائے جیسے کہ یہ واقعی تھے۔ لیکن دقت یہ ہے کہ ان کی طرف منسوب کتابیں ان کو غلط روپ میں پیش کر رہی ہیں اور ان کی طرف ایسی باتیں منسوب کر رہی ہیں جو کسی طرح ان کی شایان شان نہیں۔ ہمارے سامنے دو ہی راستے ہیں۔ یا تو موجود بائبل کو صحیح مانیں اور ان عظیم الشان ہستیوں کے بارے میں غلط باتیں تسلیم کریں یا ان ماخذ کو غلط مانیں جو انھیں ایسے روپ میں پیش کرتے ہیں۔ اس معاملہ میں ہمارا مسلک یہ رہا ہے اور رہے گا کہ ان ہستیوں کی عظمت برقرار رکھیں اور اُن ماخذ کو غلط سمجھیں جو انھیں غلط ڈھنگ سے پیش کر رہے ہیں۔

اس کے برعکس یہودی اور عیسائی علماء کی کوشش یہ ہے کہ صحیح ماخذ کو مسخ کر دیں کیونکہ ان سے نہ صرف حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی بلکہ خود ان کے رہ نماؤں کی عظمت ظاہر ہو رہی ہے۔ یہ بائبل کی طرح قرآن کو غیر محفوظ کہہ نہیں سکتے۔ یہ بھی مانتے ہیں کہ قرآن انتہائی

مستند ماخذ ہے، اور قرآن آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو اللہ کا رسول اور خاتم الانبیاء بتا رہا ہے اس لیے یہ لوگ ایک عجیب کشمکش میں مبتلا نظر آتے ہیں، قرآن کو غیر مستند کہہ نہیں سکتے، مستند ماننے پر مجبور، اور ایسا کرتے ہیں تو حضرت محمد صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت اور رسالت کا اعتراف کرنا پڑتا ہے، اس گرفت سے کس طرح آزاد ہوں؟

یہی وجہ ہے کہ نہ قرآن کا سہارا لے سکتے ہیں نہ مستند واقعات کا بجز اس کے کہ اپنی طرف سے بے سند باتیں کہیں، اور الفاظ کو توڑ مروڑ کر غلط معنی پہنائیں اور اللہ کے عظیم المرتبت رسول کی شان میں بیہودہ باتیں کہیں۔ اور ہم جوابی کارروائی میں ایسا نہیں کر سکتے۔

(ii) یہ کہ ان کے عائد کردہ الزامات کی جوابدہی کریں اور صفائی پیش کریں۔ یہ کام ہوتا رہا ہے، اور جاری رکھا جا سکتا ہے۔ لیکن کچھ زیادہ مفید نظر نہیں آتا۔ ایک تو یہ کہ اس سے یہ لوگ کسی طرح مطمئن نہیں ہوں گے، دوسرے یہ کہ آپ ایک الزام کا جواب دیں گے، یہ دوسرا پیش کر دیں گے، اور یہ سلسلہ لامتناہی ہے اسے ختم نہیں کیا جا سکتا۔

اگر آپ یہ ثابت بھی کر دیں کہ قریش کے قافلوں کو نہیں لوٹا گیا تو بھی یہ نہیں مانیں گے اور فرض کیجئے انھوں نے تسلیم کر بھی لیا تو کیا اس کے بعد یہ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی رسالت کا اقرار کر لیں گے؟ ہرگز نہیں۔

اسی طرح یہودیوں کا اخراج، جہاد اور جزیہ، تعدد ازدواج، طلاق اور پردہ وغیرہ ان سب کی کہاں تک صفائی پیش کریں گے، اور مان لیجئے کہ آپ نے ان سب کی معقول توجیہ بھی کر دی تو کیا یہ توقع کی جا سکتی ہے کہ وہ آپ کو اللہ کا رسول تسلیم کر لیں گے اور ایمان لے آئیں گے ہمارے نزدیک موجودہ حالات میں ان سے یہ توقع بہت زیادہ ہے۔

(iii) ہمارے نزدیک زیادہ صحیح طریقہ یہ ہے کہ ان کی باتوں پر بہت زیادہ دھیان نہ دیا جائے بلکہ بلاخوف و خطر وہی کچھ پیش کریں جو قرآن پیش کر رہا ہے۔ ــــ آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم کی مقدس شخصیت کو قرآن ہی کی روشنی میں پیش کریں۔ اور مستند ماخذ سے استفادہ کریں، نہ معذرت کریں نہ مصالحت، اگر ہم قرآن کے فطری انداز کو اختیار کریں تو امید ہے اس کے وہی نتائج برآمد ہوں گے جو پہلے ہو چکے ہیں، مخالفین کی آوازیں پست ہو جائیں گی، صداقت گونجنے لگے گی اور سچائی آشکارا ہو کر رہے گی۔

اسلام اور مستشرقین[1]

عبداللطیف طباوی ——————— ترجمہ و تلخیص ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی

مستشرقین کے اسلامیات سے متعلق مطالعات کی تاریخ جس درجے گھناونی ہے اس کی مثال علوم و فنون کی تاریخ میں شاذ و نادر ہی ملتی ہے۔

یہودیوں اور عیسائیوں کی اسلام دشمنی کا ذکر کلام پاک میں بھی آیا ہے اور یہ امر واقعہ ہے کہ آنحضرتؐ کی بعثت کے بعد ہی سے اہل کتاب نے اسلام کی مخالفت میں کوئی دقیقہ نہ اٹھا رکھا اور اسلام دشمنی کی یہ روایت صدیوں گزر جانے کے بعد بھی بدستور قائم ہے۔ جیسے جیسے اسلامی فتوحات کا دائرہ وسیع ہوتا گیا یہ روایت خطۂ عرب سے منتقل ہوکر مغرب کی فکر کا جزو بن گئی۔

گو بازنطینی مصنفین بھی اسلام دشمنی میں کچھ کم نہ تھے لیکن قرون وسطی کے مسیحی اہل قلم نے اس میدان میں بھی انھیں مات دے دی۔ ان مصنفین کے اعتراضات کا ہدف اسلام کے عقائد اور احکام اور آنحضرتؐ کی ذات اقدس دونوں ہی رہے ہیں۔ اسلام دشمنی کے یہ جذبات صلیبی جنگوں کے موقع پر بڑے کارگر ثابت ہوئے۔ یہ امر کچھ کم حیرت انگیز نہیں کہ صلیبی جنگوں کے باعث مسلمانوں کا قریب سے مشاہدہ کرنے کے باوجود اہل یورپ

---

[1] "The Muslim World" جلد نمبر ۵۳ (۱۹۶۳ء) شمارہ نمبر ۳، ۴ صفحات: ۱۸۵-۲۰۴، ۲۹۸-۳۱۳ کے مقالہ بعنوان "English Speaking Orie-ntalists: A Critique of their approach to Islam and Arab Nationalism" کی تلخیص۔

کا رویہ بدستور لاعلمی اور تعصب ہی کا رہا۔ صلیبی جنگوں کے خاتمے پر اہل مغرب نے یہ فیصلہ کیا کہ چونکہ بزور شمشیر اسلام کو شکست دینا ممکن نہیں لہٰذا اسلام پر حملے قلم کے ذریعہ کئے جائیں اور اسی مقصد کے پیش نظر ریمنڈ لل (Raymond Lull) اور فرانسس آف اسیسی (Fransis of Assisi) نے مغربی درس گاہوں میں عربی درس و تدریس کی داغ بیل ڈالی۔ عربی زبان و ادب پر دسترس حاصل کرنے کے پس پشت یہی جذبہ کارفرما رہا کہ اسلام کے بنیادی ماخذوں سے براہ راست واقفیت کی مدد سے اسلامی عقائد و احکام پر اعتراضات کئے جائیں۔ سیاسی اور فوجی معرکوں میں مسلمانوں کے ہاتھوں ہزیمت اٹھانے مثلاً اسپین کی بازیابی اور مغرب میں دولت عثمانیہ کے بڑھتے ہوئے عمل دخل نے تو گویا جلتے پر تیل کا کام کیا۔ پندرہویں صدی میں رونما ہونے والی علمی و فکری تحریک نشاۃ ثانیہ (Renaissance) کے زیر اثر بھی اس رویئے میں کوئی تبدیلی نہیں آئی۔ گو Re-formation تحریک کے باعث سولہویں صدی کے بعد مغرب کی عام سماجی زندگی پر مذہب کی گرفت بہت کمزور پڑگئی اور مذہب محض ایک انفرادی معاملہ بن کر رہ گیا لیکن اسلام دشمنی کے محرک جذبات میں سیاسی اور معاشی مفادات کا اضافہ ہوگیا۔ اس نکتے کی وضاحت اس امر سے ہوتی ہے کہ ۱۶۳۶ء میں کیمبرج یونیورسٹی میں عربی چیئر کے قیام کے لئے جو قرارداد پیش کی گئی اس کا لب لباب یہ تھا کہ عربی زبان کی تحصیل سے نہ صرف تجارت کی نئی راہیں کھلیں گی بلکہ اس سے کلیسا کا دائرہ عمل بھی وسیع تر ہوگا۔ یہی وجہ ہے کہ ابتداء سے ان مغربی درسگاہوں کے شعبۂ عربی اور اسلامیات سے منسلک افراد مغرب کی اسلام دشمنی مہم کی صف اوّل میں رہے ہیں۔

انیسویں صدی میں بیشتر مسلم ممالک پر مغرب کا سیاسی تسلط قائم ہوا اور اسی باعث ان مقبوضہ مسلم ممالک میں مشنری تحریک بڑی سرگرم رہی۔ اسلام دشمنی کی اس مہم میں کلیسا نے براہ راست تبلیغ کے ذریعہ اسلام پر حملے کئے اور حکومت کی سطح پر نصاب تعلیم کی آڑ میں تعلیم یافتہ طبقے نے اپنا رول ادا کیا۔ مغربی طرز تعلیم [illegible] مقصد اسلام میں "تجدد" اور مغرب پرستی کو عام کرنا رہا۔

مستشرقین نے اسلامیات پر بلاشبہ بہت کام کیا ہے اس کام کا بڑا حصہ بنیادی ماخذوں کے تراجم اور حاشیہ نویسی پر مشتمل ہے۔ یہ کام علمی اعتبار سے یقیناً گراں قدر ہے لیکن فکری اعتبار سے ان تحریروں پر بھی اسلام دشمنی کا بہت گاڑھا رنگ چڑھا ہوا نظر آتا ہے۔ حاشیوں اور مقدموں میں جا بجا ایسی عبارتیں ملتی ہیں جن کا محرک اسلام دشمنی کا جذبہ ہی ہے۔ مستشرقین کی ایک اچھی خاصی تعداد کلیسا سے براہ راست متعلق رہی ہے۔ مستشرقین کی تصانیف بظاہر بڑی عالمانہ اور وقیع ہوتی ہیں لیکن اگر ان پر تنقیدی نظر ڈالی جائے تو یہ محض تسامحات کی پوٹ ہوتی ہیں۔ کتابیات کی ایک طویل فہرست، ماخذوں کے سیکڑوں حوالے اور حاشیے، ایک لاعلم قاری پر مصنف کی علمیت کا سکہ بٹھا دیتے ہیں۔ لیکن درحقیقت ان تحریروں سے برآمد ہونے والے نتائج نری قیاس آرائی پر مبنی ہوتے ہیں اور ان کے پس پشت اسلام دشمنی کا جذبہ موجزن نظر آتا ہے۔ چند مستشرقین کی عربی دانی یقیناً قابل رشک حد تک اچھی ہے لیکن کسی عربی تحریر کا مغربی زبان میں ترجمہ کرنے اور صحیح تناظر میں مطالعہ کرنے میں زمین آسمان کا فرق ہے۔

مستشرقین کی تصانیف میں اسلام پر وارد ہونے والے اعتراضات عام طور پر مندرجہ ذیل نکات پر مشتمل ہوتے ہیں۔

تقریباً سب ہی مستشرقین نے آنحضرتؐ کے دعوی رسالت پر اعتراضات کیے ہیں کسی بھی عقیدہ پر اصولی اعتراض کرنے کا یقیناً ہر شخص کو حق حاصل ہے لیکن اگر وہ عقیدہ کے وجود کو سرے سے تسلیم ہی نہ کرے تو پھر ایسے شخص کو معترض نہیں متعصب کہا جائے گا۔ یہی معاملہ مستشرقین کے آنحضرتؐ کو بطور پیغمبر تسلیم نہ کرنے کا ہے۔ مسلمانوں کے عقائد کا یہ ایک لاینفک جزو ہے کہ آنحضرتؐ کو اللہ تعالیٰ نے مبعوث فرمایا اور آپؐ نے وحی الٰہی کی من وعن ترسیل فرمائی لیکن آنحضرتؐ کا یہ مقام کسی طرح مستشرقین کے حلق سے نیچے نہیں اترتا۔ وہ یہ مان کر آگے بڑھتے ہیں کہ قرآنِ پاک آنحضرتؐ کی تصنیف ہے۔ اپنے اس مفروضے کو عین حقیقت ثابت کرنے کے لیے انھوں نے دور از کار شواہد پیش کرنے کی کوشش کی ہے جس سے کچھ اس طرح کا احساس ہوتا ہے کہ آپؐ اپنے مطالعہ کے کمرے میں ماقبل اسلام کی تمام تصانیف کا تنقیدی جائزہ

لینے کے بعد ان کے منتخب اقتباسات اور نکات قرآن پاک کی شکل میں پیش فرماتے تھے۔

اگر یہ کہا جائے کہ چونکہ قرآن پاک اور بائبل میں بعض نکات مشترک ہیں لہٰذا قرآن پاک کی کوئی آزادانہ حیثیت نہیں ہے تو پھر بائبل میں بھی ایسے متعدد نکات شامل ہیں جن کا کھلا ہوا ماخذ مشرقی مذاہب ہیں اس بنیاد پر بائبل کو بھی مسترد کیا جانا چاہیے۔ امر واقعہ یہ ہے کہ ان خطوط پر نتائج اخذ کرنا ایک گمراہ کن طریقہ ہے اور یہ نتائج کسی طرح بھی وقیع نہیں کہے جاسکتے۔ باوجود انتہائی کوشش کے مستشرقین ایسے متعین شواہد پیش کرنے میں ناکام رہے ہیں جن کی بنا پر اسلام کو یہودیت یا عیسائیت کا چربہ مانا جائے۔ تقریباً ہر تہذیب میں ماضی کی روایات کا پرتو صاف محسوس ہوتا ہے لیکن دیکھنے کی بات یہ ہوتی ہے کہ آیا یہ روایات عمل تقلیب سے گزر کر اس تہذیب کا جز بنی ہیں یا نہیں۔ ہر تہذیب ایسی روایات کو یکسر مسترد کر دیتی ہے جو اس کے بنیادی عقائد کے منافی ہوں لیکن اس کے باوجود تمام مستشرقین کا اس مفروضے پر ایمان نظر آتا ہے کہ اسلام کی اپنی کوئی جداگانہ حیثیت نہیں ہے جب کہ امر واقعہ یہ ہے کہ اسلام ایک ناقابل تقسیم وحدت ہے حقیقت یہ ہے کہ شائد اسلام دشمنی مستشرقین کو اس بات کی اجازت نہیں دیتی کہ وہ اسے ایک دین اور مذہب تسلیم کریں اسی لئے وہ ان مفروضوں کا سہارا لیتے ہیں۔

اسی سلسلے کی ایک کڑی مذاہب عالم کے موازنے پر مبنی تقابلی مطالعات ہیں۔ کسی بھی تقابلی مطالعے کے لئے یہ بنیادی شرط ہے کہ دو مذاہب کی جداگانہ حیثیت کو تسلیم کیا جائے اور پھر نتائج اخذ کرنے کی کوشش کی جائے۔ اسلام سے متعلق شدید غلط فہمیوں کا شکار ہونے کے باعث مستشرقین کے یہ تقابلی مطالعات بھی بالکل یک طرفہ محسوس ہوتے ہیں اسلام اور عیسائیت کے مابین بعض سطحی مشابہتوں سے متاثر ہو کر مستشرقین نے یہ خیال بڑے شدومد کے ساتھ پیش کیا ہے کہ اسلام درحقیقت عیسائیت کی ایک مسخ شدہ شکل ہے۔ تقابلی مطالعات کے ایک ماہر نے ایک نیا شوشہ چھوڑا ہے۔ موصوف مشنری تحریک کے ایک سرگرم رکن کی حیثیت سے مدتوں برصغیر ہند و پاک میں بھی مقیم رہ چکے ہیں۔ فرماتے ہیں اسلام اور عیسائیت کے مابین موازنہ ان خطوط پر ہونا چاہیے کہ آنحضرتؐ اور سینٹ پال، قرآن پاک اور حضرت عیسیٰ، حدیث اور بائبل یکساں کردار اور خصوصیات کے حامل ہونے کے باعث قابل موازنہ ہیں۔ یہ الگ

بات ہے کہ موصوف کی اس نادر تحقیق کو تجدد پسند اور روشن خیال مسلمان اہل قلم تک نے ناقابل اعتنا ٹھہرایا۔ مذہب کے معاملے میں اس انداز کی قیاس آرائی بالکل بے بنیاد ہے اس سے افہام و تفہیم کی راہیں کھلنے کا کوئی امکان نہیں ہے۔

دور حاضر کے مستشرقین کی تصانیف میں اسلام کے خلاف بے شک گالی گلوج کا وہ انداز نہیں ملتا جو قرون وسطی کی تصانیف کا لازمی جزو ہے لیکن فکر آج بھی بنیادی طور پر اسلام دشمنی ہی کی ہے۔ مستشرقین کی نئی حکمت عملی یہ ہے کہ اسلام کو تجدد کی راہ پر ڈال دیا جائے مغرب میں Reformation تحریک کے پس پشت بڑے گہرے سماجی اور معاشی عوامل کار فرما تھے لیکن اسلام میں چونکہ ان عوامل کا سرے سے وجود ہی نہیں رہا ہے اس لئے تجدد کو اسلام کے سیاق و سباق میں چسپاں کرنا بالکل بے معنی ہے۔ یہ امر بھی کچھ غیر اہم نہیں کہ تجدد پسندی کا پرخلوص مشورہ دینے والے تمام مستشرقین کا تعلق پروٹسٹنٹ فرقے سے رہا ہے۔ کسی یہودی یا کیتھولک مستشرق نے اہل اسلام کو یہ مشورہ نہیں دیا ہے۔ اسلام کے ضمن میں اصلاح یا تجدد کا ذکر اس لحاظ سے بھی بالکل نامناسب ہے کہ خواہ اسلامی عقائد ہوں یا قوانین ان کا ماخذ وحی الہٰی ہے جو ہر مسلمان کے نزدیک ناقابل ترمیم ہے۔ اس میں اصلاح یا ترمیم کا وہ تصور بھی نہیں کر سکتا۔ تجدد یا اصلاح کا یہ مشورہ دراصل اس سازش کی چغلی کھاتا ہے جس کا مقصد اسلام کی انفرادیت کو پارہ پارہ کر کے اسے عیسائیت بالخصوص پروٹسٹنٹ رنگ میں رنگ دینا ہے۔ یہ نکتہ بھی خاصا دلچسپ ہے کہ ایک طرف تو مستشرقین یہ الزام لگاتے ہوئے نہیں تھکتے کہ اسلام قوانین کے لحاظ سے بڑا غیر لچک دار واقع ہوا ہے اور دوسری طرف ترمیم و اصلاح کا مستقل مشورہ دینے سے بھی باز نہیں آتے۔

اسلام سے متعلق مستشرقین کے مطالعات کم و بیش اس نہج پر ہوتے ہیں کہ اولاً وہ اسلام کے عقائد و احکام کا ایک سرسری سا جائزہ لیتے ہوئے اس کی خامیوں کو بیان کرتے ہیں اور پھر ان خامیوں کو رفع کرنے کے لئے چند مفید مشوروں سے نوازتے ہیں۔ اس مقام پر یہ مصنفین اس حقیقت کو بالکل فراموش کر بیٹھتے ہیں کہ عقیدہ ایک گہرے روحانی تجربے کا نام ہے اور اسے اتنی آسانی سے مسترد نہیں کیا جا سکتا۔ ●●

تعارف وتبصرہ

۱۔ علم وہدایت کے چراغ
۲۔ نظامِ حق کے معمار

مصنف: مولانا عبدالرحمٰن پرواز اصلاحی

صفحات: بالترتیب ۱۴۲، ۱۵۰ سائز ۲۰×۳۰/۱۶

دارالکتاب پبلیکیشنز، بمبئی

قیمت بالترتیب آٹھ اور بارہ روپے

محترم مولانا عبدالرحمٰن صاحب پرواز اصلاحی کی یہ دو مختصر کتابیں خاص طور پر اصلاح و تربیت کے مقصد سے لکھی گئی ہیں اور دارالکتاب پبلیکیشنز نے انھیں صاف ستھری اور عمدہ کتابت وطباعت کے ساتھ شائع کیا ہے۔ ان کی نوعیت واضح کرتے ہوئے اوّل الذکر کے 'مقدمہ' میں موصوف نے لکھا ہے:

یہ کتاب نہ کوئی باقاعدہ تصنیف ہے اور نہ علمی وادبی کتاب۔ بلکہ عربی، فارسی اور اردو کی مستند اور ضخیم کتابوں سے واقعات وقصص کا انتخاب ایک خاص سلیقے اور ترتیب سے کرلیا گیا ہے، اور اس کی حیثیت صرف 'مختارات' کی ہے۔ امید ہے اس سے اسلامی معاشرہ کی اصلاح اور اقامتِ دین کے کام میں مدد ملے گی اور ان لوگوں کے لیے خصوصیت سے یہ کتاب مفید ہوگی جو واقعات وقصص سے دلچسپی رکھتے ہیں۔ جو بڑی بڑی کتابیں نہیں پڑھ سکتے اور نہ ذہنی ومالی لحاظ سے اتنی استعداد رکھتے ہیں کہ اصل ماخذ سے براہِ راست استفادہ کرسکیں۔ (صفحہ ۸، ۹)

پہلی کتاب میں چار ابواب کے تحت مختلف عنوانات کے ذریعہ تابعین عظام، ائمہ مجتہدین، تبع تابعین اور ائمہ محدثین کے حالات و واقعات انتہائی موثر اور پرکیف انداز میں بیان کیے گئے ہیں۔ دوسری کتاب 'نظامِ حق کے معمار' میں اسی انداز سے مختلف عنوانات کے تحت حضرات

صحابہ کرام رضوان اللہ علیہم کی مثالی زندگیوں کے سبق آموز پہلوؤں کو اجاگر کیا گیا ہے۔ اس سلسلے میں مصنف کتاب نے اپنے ابتدائیہ میں لکھا ہے:۔

صحابہ کرام کے کمالات بے شمار ہیں۔ ان کی سیرت کے گوناگوں پہلو ہیں۔ ان کی زندگی کا ایک لمحہ اپنی جگہ بڑی اہمیت رکھتا ہے۔ مجھے ان اوراق میں ان کے ہر جزئی واقعہ سے بحث کرنی نہیں ہے میں تو صرف انقلاب حق برپا کرنے کی روح کا سراغ لگانا چاہتا ہوں تاکہ دنیا میں اقامت دین کے لیے جو جد و جہد کی جائے اور ہمہ جہتی انقلاب لانے کی سعی کی جائے تو ان ہی خطوط پر کام ہو اور وہی کردار ادا کیا جائے جن پر اسلام کی یہ پہلی انقلابی جماعت کام کر چکی ہے۔ دنیا میں جب کبھی نظام حق برپا ہوگا تو یہی نمونۂ عمل ہمارے لیے کارآمد ثابت ہوگا۔ اور انھیں کی زندگیاں ہمارے لیے مشعلِ راہ ہو سکتی ہیں۔ (صفحہ ۱۲،۲۰)

مولانا پرواز اصلاحی منجھے ہوئے قلم کے ساتھ ادب کا انتہائی صاف ستھرا اور نفیس ذوق رکھتے ہیں ان کے پرکار قلم نے ان کتابوں کے پیش نظر مقصد کا حق ادا کر دیا ہے۔ زبان کی دلکشی اور اسلوب کی ندرت کے ساتھ چونکہ مصنف کی دلی کیفیات بھی ان میں بھرپور طور پر شامل ہیں، اس لیے پڑھنے والے پر اپنا اثر ڈالتی ہیں۔ ان کا ہر عنوان جذبات میں گرمی اور ایمان میں حرارت پیدا کرتا ہے۔ اور انہی سانچوں میں اپنے آپ کو ڈھالنے کے لیے دل میں ایسی بے چینی ہوتی ہے جو کہیں تھمنے کا نام نہیں لیتی۔ کتاب کا ہر صفحہ قاری کی آتش شوق کو تیز سے تیز تر کر رہا ہے۔

صفحہ ۷۸ ’اطلبوا العلم من المھد الی اللحد‘ کو رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث کہا گیا ہے جبکہ یہ حدیث نہیں کسی کا مقولہ ہے۔ صفحہ ۱۰۶ رکوع و سجدہ میں اتنی تاخیر کرتے تھے کہ دیکھنے والوں کو شبہ ہوتا کہ وہ بھول گئے۔ اس کی جگہ رکوع و سجدہ اتنا طویل کرتے تھے، ہوتا تو بہتر تھا۔ لفظ تاخیر اشتباہ پیدا کرتا ہے۔

کتاب کی تصحیح کا اہتمام بھی جیسا ہونا چاہیے نہیں ہو سکا ہے۔ ’نظام حق کے معمار‘ صفحہ ۵۹ پر حدیث نقل کی گئی ہے حتی اکون من اھلہ ومالہ اس میں اکون کے بعد ’احب الیہ‘ چھوٹ گیا ہے۔ صفحہ ۱۰۷ سورۂ حدید کی آیت کے اعراب نہیں لگے ہیں۔ ۱۰۹ من ذا الذی اور محمد رسول اللہ صحیح نہیں چھپا ہے۔ صفحہ ۱۱۱ کما استخلف

الذین من قبلھم' آیت کریمہ کے یہ الفاظ چھپنے سے رہ گئے ہیں۔ صفحہ ۱۳۶ ۱
اس معاہدے کے جب جب' غالباً 'بموجب جب' ہوگا۔ ۱۵۰ ۱۔ دھوپ سے بچیں غالباً
نہ چھوٹ گیا ہے۔ ۲۳۲ تامل نہ لیا۔ تامل نہ کیا ہوگا صفحہ ۸ ' اسی کار ہائے عظیم' ان ہی ہوگا۔
صفحہ ۱۲۲۔ حضرت عثمان گرچہ طبعاً بہت نرم تھے...... لیکن ملکی معاملات میں انھوں نے تشدد'
احتساب اور نکتہ چینی کو اپنا طرز عمل بنایا۔ تشدد اور نکتہ چینی کے الفاظ مناسب نہیں معلوم
ہوتے۔ صفحہ ۱۴۶ صف کی ہمواری کی جگہ 'درستگی' زیادہ مناسب ہوگا۔ اسی طرح صفحہ
۱۲۸ پر' لاوارث بچے جو کہیں پڑے ہوئے ملیں' ان کے سلسلے میں حضرت عمرؓ کا یہ حکم کہ ان
کے مصارف کا ذمہ دار بیت المال ہوگا۔ موطا امام مالک کے حوالہ سے اس کی یہ تفصیل کہ
'چنانچہ یہ وظیفہ سو درہم سے شروع ہوتا تھا پھر سال بہ سال اس میں ترقی ہوتی جاتی تھی' غالباً
موطا کی کسی شرح یا کسی دوسرے ماخذ سے لی گئی ہوگی۔ موطا میں صرف بیت المال کے ذمہ دار
ہونے کا ذکر ہے: وعلینا نفقتہ (کتاب الاقضیۃ' القضاء فی المنبوذ: ۱۱۸/۲) اس
صورت میں صرف موطا کا حوالہ اشتباہ پیدا کر رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ مولانا پرواز اصلاحی کی یہ دونوں کتابیں سیرت سازی اور ذاتی
تربیت کے لیے بے حد مفید ہیں۔ اللہ تعالیٰ محترم مصنف کے قلمی فیضان کو تادیر جاری
رکھے۔ آخر الذکر کتاب پر مولانا حکیم مختار احمد صاحب اصلاحی کا تعارف بھی خاصا مؤثر،
شگفتہ اور جاندار ہے۔

(سلطان احمد اصلاحی)

اپنے معاونین سے

ادارہ کا اکاؤنٹ IDARA-E-TAHQEEQ-O-TASNEEF-E-ISLAMI, ALIGARH
کے نام سے ہے۔ براہ کرم اپنا چیک یا ڈرافٹ اسی نام سے بھیجیں۔ اس میں کسی لفظ کی کمی بیشی سے زحمت ہوتی ہے
امید ہے آپ کا تعاون ہمیں مستقل حاصل رہے گا۔ (منیجر)

اعلان تحقیقات اسلامی کا دوسرا شمارہ اپریل۔ جون ۱۹۸۲ء ادارہ کو مطلوب ہے جو حضرات یہ شمارہ ادارہ کو
ارسال فرمائیں گے ادارہ اس کے بدلہ تازہ شمارہ یا اس کی قیمت مبلغ پانچ روپیہ بھجوادے گا۔

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

جولائی ——— ستمبر ۱۹۸۱ء

——— مُدیر ———

سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی۔ دودھ پور۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ ۳

رمضان - ذی قعدہ ۱۴۰۴ھ

جولائی - ستمبر ۱۹۸۴ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۰ روپئے
پاکستان سے	۵۰ روپیے
دیگر ممالک سے	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا

فہرست مضامین

حرفِ آغاز

تحقیق و تنقید

بحث و نظر

تعارف و تبصرہ

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد یٰسین مظہر صدیقی
ریڈر، شعبہ اسلامیات۔ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۲۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی
ریڈر، شعبہ اسلامیات مسلم یونیورسٹی علی گڑھ
علی گڑھ مسلم یونیورسٹی سے پی ایچ ڈی کیا۔ جامعہ ملیہ دہلی میں فارسی کے لکچرر رہے اس کے بعد اقبال یونیورسٹی سرینگر میں کام کیا۔ اب مسلم یونیورسٹی علی گڑھ سے وابستہ ہیں اب تک طبع زاد، ترجمے اور ترتیب دی ہوئی گیارہ کتابیں شائع کرا چکے ہیں۔

۳۔ جناب ظفر الاسلام صاحب
شعبہ تاریخ مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۴۔ ڈاکٹر سید مسعود احمد
شعبہ کیمیائے حیاتی (BIOCHEMISTRY)
مسلم یونیورسٹی علی گڑھ

۵۔ جناب سلطان احمد صاحب اصلاحی
رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۶۔ سید جلال الدین عمری
سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت ہمارے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جا رہا ہے۔

بسم اللہ الرحمٰن الرحیم

آزادئ نسواں کا مغربی تصوّر

سید جلال الدین عمری

تاریخ کے ایک طویل عرصے سے عورت مظلوم چلی آرہی تھی۔ وہ ہر قوم میں اور ہر خطہ میں مظلوم تھی۔ یونان میں، روم میں، مصر میں، عراق میں، ہند میں، چین میں، عرب میں ہر جگہ اس پر ظلم ہو رہا تھا۔ بازاروں اور میلوں میں اس کی خرید و فروخت ہوتی تھی، حیوانوں سے بدتر اس کے ساتھ سلوک کیا جاتا تھا۔ یونان میں عرصہ تک یہ بحث جاری رہی کہ اس کے اندر روح ہے بھی یا نہیں؟ اہل عرب اس کے وجود ہی کو موجب عار سمجھتے تھے۔ بعض شقی القلب اپنی لڑکیوں کو زندہ درگور کر دیتے تھے، ہندوستان میں شوہر کی چتا پر اس کی بیوہ جل کر راکھ ہو جاتی تھی۔ راہبانہ مذاہب اسے معصیت کا سرچشمہ، گناہ کا دروازہ اور مجسم پاپ سمجھتے تھے۔ اس سے تعلق کو روحانی ترقی کی راہ میں رکاوٹ تصور کیا جاتا تھا۔ دنیا کی بیشتر تہذیبوں میں اس کی کوئی سماجی حیثیت نہیں تھی، وہ حقیر اور ذلیل سمجھی جاتی تھی، اس کے معاشی اور سیاسی حقوق نہیں تھے۔ وہ آزادمرضی سے لین دین اور کوئی مالی تصرف نہیں کر سکتی تھی۔ وہ باپ کی پھر شوہر کی اور اس کے بعد اپنی نرینہ اولاد کی تابع اور محکوم تھی۔ ان کے اقتدار کو چیلنج کرنے کی اسے اجازت نہ تھی، ان کے ظلم و ستم پر اس کی کہیں دادرسی نہ ہوتی تھی۔ اسے فریاد کا بھی حق حاصل نہ تھا۔

اس میں شک نہیں بعض اوقات عورت کے ہاتھ میں زمام اقتدار بھی رہی ہے ایسا بھی ہوا ہے کہ سلطنت اور حکومت اس کے اشاروں پر گردش کرتی رہی ہے۔ یہ بھی دیکھنے میں آیا کہ خاندان اور قبیلہ پر وہ چھائی ہوئی تھی۔ بعض غیر متمدن قبائل میں عورت کو مرد

پر ایک طرح کی بالادستی بھی حاصل رہی ہے اور اب بھی اس طرح کے قبائل موجود ہیں لیکن اس کے باوجود بہ حیثیتِ نوعِ عورت کے حالات میں کچھ زیادہ فرق نہ آیا وہ مظلوم کی مظلوم ہی رہی۔ اس کے حقوق پر دست درازی جاری رہی۔

اسلام نے عورت کو ظلم کے اس گرداب سے نکالا، اس کے ساتھ انصاف کیا، اسے انسانی حقوق دئے، عزت و سربلندی بخشی اور معاشرہ کو اس کا احترام سکھایا۔ لیکن مغرب کی جو قومیں اسلام کے سایۂ رحمت میں نہ آسکیں وہ اس کے برکات و ثمرات سے محروم رہیں۔ ان میں عورت کے حقوق بدستور پامال ہوتے رہے اور وہ ہر طرح کا ظلم سہتی رہی۔ موجودہ دور میں جب ان قوموں میں اس کا ردِعمل ہوا تو عورت کی آزادی اور مساوات کا تصور ابھرا۔ اس کے حق میں دلائل فراہم کیے گئے اور یہ ثابت کرنے کی کوشش کی گئی کہ نوعی اختلاف کے باوجود عورت مرد سے فروتر نہیں ہے۔ دونوں ہر لحاظ سے ایک دوسرے کے برابر ہیں ان میں کسی بھی پہلو سے فرق و امتیاز صحیح نہیں ہے۔ وہ ہر کام کر سکتی ہے، ہر عہدہ و منصب کی اہل ہے۔ وہ ہر طرح آزاد ہے، لہٰذا مرد کی بالادستی اس پر سے ختم ہونی چاہیے اور اسے وہ سارے حقوق ملنے چاہئیں جو مرد کو حاصل ہیں۔

عورت کے لیے یہ بڑا دل خوش کن تصور تھا۔ اس نے لپک کر اسے اس طرح قبول کیا جیسے فردوس گم گشتہ اسے مل گئی ہو۔ وہ اس کے ظاہری حسن پر فریفتہ ہو گئی اور اس کے بطن میں چھپی ہوئی خرابیوں پر غور نہ کر سکی۔ حالانکہ یہ بعض پہلوؤں سے اس کے حق میں مفید تھا تو بعض پہلوؤں سے نقصان دہ بھی تھا۔ اس میں ایک طرف عورت کو مرد کے ظلم سے نجات دلائی گئی تھی تو دوسری طرف اس کی قوت و صلاحیت، مزاج اور نفسیات کی قطعاً کوئی رعایت نہیں کی گئی تھی۔ یہ درحقیقت مرد کے ظلم کے خلاف ایک شدید ردعمل تھا۔ اس میں وہ ساری بے اعتدالیاں موجود تھیں جو اس طرح کے ردعمل میں بالعموم پائی جاتی ہیں۔

عورت کی آزادی کے حق میں سب سے بڑی دلیل یہ دی جاتی ہے کہ اس کے بغیر اسے معاشی ترقی اور استحکام حاصل نہیں ہو سکتا۔ وہ ہمیشہ مرد کی دست نگر رہے گی

اور سماج میں فروتر سمجھی جائے گی۔ اس لیے یہ اس کا ایک فطری حق ہے کہ وہ اپنی معاشی حیثیت کو مضبوط و مستحکم کرنے کے لیے آزادی سے دوڑ دھوپ کرے، صنعت و حرفت، تجارت و زراعت اور ملکی انتظام و انصرام میں مرد کی طرح حصہ لے۔ اس کے نتیجہ میں عورت اور مرد کے کام کے دائرے جو الگ الگ تھے ایک ہو گئے اور عورت معاش کے میدان میں مرد کے ساتھ تگ و دو میں مصروف ہو گئی۔

یہاں اس حقیقت کو نظرانداز کر دیا گیا کہ عورت ایک کم زور اور نازک صنف ہے۔ وہ سخت اور محنت طلب کام انجام نہیں دے سکتی۔ اس پر ان کاموں کا بوجھ ڈالنا بہت بڑی زیادتی ہوگی جن کے اٹھانے کے لیے وہ جسمانی اور دماغی لحاظ سے کسی طرح فٹ نہیں ہے۔ وہ جب تک جوان رہتی ہے۔ حمل، رضاعت، حیض اور نفاس کی تکلیفیں اسے برداشت کرنی پڑتی ہیں۔ اس سے اس کی صحت غیر معمولی طور پر متاثر ہوتی ہے اور اس کی قوتِ کار گھٹ جاتی ہے۔ ان مراحل سے پوری جوانی میں اسے گزرنا پڑتا ہے۔ یہ مراحل جب طے ہوتے ہیں تو وہ جوانی سے بڑھاپے میں داخل ہو جاتی ہے اور اس کی قوتیں کم زور پڑنے لگتی ہیں۔ موجودہ دور اس معاملہ میں عجیب تضاد کا شکار ہے۔ وہ زبان سے تو اسے ہر کام کا اہل قرار دیتا ہے لیکن عمل کی دنیا میں اسے صنفِ نازک مان کر معاملہ کرتا ہے۔ ہلکے پھلکے کام تو اس سے لیے جاتے ہیں اور پیچیدہ اور دقت طلب کاموں کے لیے اسے مناسب تصور نہیں کیا جاتا۔ چنانچہ آج وہ زیادہ سے زیادہ دکانوں پر سودا فروش (SALES WOMAN) ہے، کہیں کلرک ہے، کسی کی سکریٹری ہے، کسی جگہ ٹائپسٹ ہے، بہت ترقی کی تو ٹیچر ہے، نرس ہے، ڈاکٹر ہے۔ اس کے برخلاف فوج میں اس کا وجود نہیں ہے۔ بھاری مشینیں اس کے حوالہ نہیں کی جاتیں، پرخطر مہمات کے لیے اس کا انتخاب نہیں ہوتا۔ وہ پائلٹ اور کپتان نہیں ہے۔ بھاری گاڑیاں وہ نہیں چلاتی، حتیٰ کہ نازک آپریشن کے لیے بھی مرد کی تلاش ہوتی ہے۔ اس کی قوتِ کار مرد کے مقابلہ میں کم سمجھی جاتی ہے۔ اس لیے کم از کم پرائیوٹ اداروں میں اس کی تنخواہ مرد سے کم ہوتی ہے۔ یہ حال ان ممالک کا بھی ہے جہاں ایک ہی کام کے لیے عورت

اور مرد کی تنخواہ میں فرق کرنا قانوناً جرم ہے۔

کہا جاسکتا ہے کہ اس سب کے باوجود عورت کی معاشی حالت پہلے سے بہتر ہے اور وہ خودکفالت اور معاشی استحکام کی طرف بڑھ رہی ہے۔ یہ بات صحیح ہے لیکن اس کے لیے اسے بڑی قربانیاں دینی پڑی ہیں۔

۱۔ اس کے لیے اسے اپنی قدر و قیمت گھٹانی پڑی اور اپنا احترام اور وقار کھو کر مرد کے لیے حصول دولت کا ایک سستا ذریعہ بننا پڑا۔ آج تجارت اور صنعت و حرفت پر مرد کا قبضہ ہے، بڑے بڑے کارخانے اور فیکٹریاں اسی کے ہاتھ میں ہیں بازار اور منڈی اسی کی ہے، حتیٰ کہ بڑے بڑے ہوٹل، کلب گھر اور سنیما کا مالک وہی ہے۔ اس طرح سارے وسائل دولت اس کے پاس ہیں اور عورت اس کے پھیلے ہوئے کاروبار کو فروغ دینے کا محض ایک ذریعہ ہے۔ مرد اپنی تجارت کو بڑھانے اور اپنی مصنوعات کی پبلسٹی کے لیے اسے استعمال کر رہا ہے۔ نوبت یہاں تک پہونچ گئی ہے کہ ہزار روپے کی کوئی چیز ہو یا دو پیسے کی عورت کی پرکشش اور دل لبھانے والی تصویر اس پر ضرور موجود ہوگی۔ بات صرف اشتہار کی حد تک نہیں رکی بلکہ عورت کو کھلے بازار میں اس لیے بٹھایا گیا کہ وہ اپنی ناز و ادا سے مرد کی تیار کردہ مصنوعات کو فروخت کرے اس کے قائم کردہ ہوٹلوں اور کلبوں میں مہمانوں کا استقبال، خاطر تواضع اور خدمت کرے اس کے سنیما ہالوں میں تھرک تھرک کر اپنے جسم کے پیچ و خم کی نمائش کرے اور اس کے لیے وقت ضرورت نیم عریاں ہی نہیں پوری طرح برہنہ ہو جائے۔ حقیقت یہ ہے کہ عورت اپنی معاش کی خاطر شاید اس طرح کبھی ذلیل اور رسوا نہ ہوئی ہوگی۔

۲۔ اللہ تعالیٰ نے مرد و عورت کے درمیان جذبہ محبت رکھا ہے۔ موجودہ دور میں یہ جذبہ ختم ہو گیا اور اس کی جگہ حریفانہ جذبات پرورش پانے لگے۔ تجارت، زراعت صنعت و حرفت اور ملازمت میں دونوں کا مقابلہ ہونے لگا اور ہر ایک نے دوسرے کو پیچھے ہٹانے اور خود آگے بڑھنے کی کوشش شروع کر دی۔ لیکن یہ ایک طاقتور صنف اور ایک کم زور صنف کا مقابلہ تھا، مرد اپنی قوت و صلاحیت کی وجہ سے آگے رہا

اور عورت اس کے مقابلہ میں کامیاب نہ ہو سکی۔ چنانچہ زمانۂ قدیم کی طرح آج بھی قوموں کی قیادت و سیادت مرد ہی کے ہاتھ میں ہے، اہم عہدوں اور مناصب پر اسی کا قبضہ ہے، زندگی کے سارے شعبوں پر وہی چھایا ہوا ہے۔ عورت اس سے آگے کیا نکلتی اس کی ہمسری کا بھی دعویٰ نہیں کر سکتی۔ چند شاذ و نادر مثالوں سے اس کی تردید نہیں ہوتی۔ اس لیے کہ اس طرح کی مثالیں ہر دور میں مل جاتی ہیں۔ دورِ حاضر ہی کے ساتھ یہ مخصوص نہیں ہیں۔

۳۔ عورت کی تگ و دو صرف معاشی میدان ہی میں نہیں رہی بلکہ آہستہ آہستہ معاشرتی، سماجی اور تہذیبی امور میں بھی وہ مرد کی شریک ہوگئی۔ وہ کارخانوں، دفتروں اور کالجوں میں مرد کے شانہ بشانہ معاشی جد و جہد کر رہی تھی تو پارکوں، کلبوں، سینما گھروں اور تفریح گاہوں میں اس کے ساتھ کھیل کود اور تفریح میں بھی حصہ لے رہی تھی۔ اس کا وجود ہر شعبۂ حیات میں ضروری قرار پایا اور اس کے بغیر زندگی بے کیف اور بے لطف تصور کی جانے لگی۔ اس سے اختلاطِ مرد و زن بڑھا، بدکاری عام ہوئی اور ایک ایسی ننگی اور بے حیا تہذیب نے جنم لیا کہ اس کی عفونت اور بدبو سے اخلاق کا چمن اجڑ گیا اور شرم و حیا اور شرافت کا دم گھٹ کر رہ گیا۔

تاریخ کا تجربہ ہے کہ جب بھی عورت گھر سے نکل کر شمعِ انجمن بنی اور مجلسوں اور محفلوں کی رونق بڑھانے لگے تو جنسی آوارگی پھیلی۔ جو گندگی بند کمروں میں برداشت نہیں کی جا سکتی وہ بازاروں اور سڑکوں میں پھیلنے لگی۔ انتہائی قابلِ احترام اور پاکیزہ رشتے بھی اس سے محفوظ نہیں رہے۔ عام انسانوں کا ذکر ہی کیا ان کے دیوی دیوتا تک بدکاریوں میں ملوث پائے گئے اور ان کی طرف ایسی ایسی داستانیں منسوب کی جانے لگیں کہ آدمی شرم سے پانی پانی ہو جائے۔ بیسواؤں اور رنڈیوں کو وہ مقام حاصل ہوا جس سے شریف عورتیں تک محروم تھیں، آرٹ اور کلچر سے جنسی جذبات کی ترجمانی ہونے لگی، عریاں تصویریں کھنچیں، ننگے مجسمے تراشے گئے، رقص و موسیقی کے نام پر عورت سے لذت حاصل کی گئی، افسانہ، ڈرامہ، شاعری اور ادب کے ذریعہ جنسی اعمال کی کیفیات

کی تشریح ہونے لگی، عورت مرد کے ہاتھ میں کھلونا بن گئی اور اس کا مقصد صرف یہ رہ گیا کہ مرد کی جنسی خواہش کی تکمیل کرے غرض پوری تہذیب جنس کی ترجمان بن گئی اور اسی کے ارد گرد گھومنے لگی۔ جنسی جذبات کی اسی حکم رانی نے یونان، روم، مصر اور دوسری بہت سی قدیم تہذیبوں کو تباہ و برباد کر دیا۔ تہذیب نو بھی اسی راستہ کی طرف بڑھ رہی ہے۔ شاید وہ وقت قریب آگیا ہے جب کہ یہ قصر منہدم ہو جائے اور ایک نئی تہذیب وجود میں آئے۔

۴۔ خاندانی نظام عورت کی وجہ سے قائم تھا۔ اس کے اندرونی نظم ونسق کو وہ سنبھالے ہوئے تھی عورت کی تگ ودو جب گھر سے باہر ہونے لگی اور بیرونی مصروفیات نے اس کے اوقات کو گھیر لیا تو خاندان کا نظم بکھر گیا۔ اس نے جو کچھ حاصل کیا اس کی قیمت گھر کی بربادی کی شکل میں اسے ادا کرنی پڑی خاندان معاشرہ کا بنیادی پتھر ہے۔ جب یہ اپنی جگہ سے ہٹا تو پورا معاشرہ درہم برہم ہو گیا۔ عورت مرد کے لیے وجہ سکون تھی اب نہیں رہی، ان کے درمیان وہ محبت نہیں رہی جس کی وجہ سے زندگی کے نشیب و فراز میں وہ ایک دوسرے سے جڑے ہوئے تھے۔ والدین اور اولاد کا مضبوط رشتہ کمزور پڑ گیا، اولاد کے لیے والدین مرکز محبت ہوتے ہیں، یہ مرکز ان سے چھین گیا اور وہ نرسنگ ہاؤس کے حوالے ہو گئے، والدین کے بڑھاپے کا سہارا ان کی اولاد ہوتی ہے۔ یہ سہارا ٹوٹ گیا، اور وہ انتہائی بے بسی اور کسمپرسی کی حالت میں زندگی گزارنے پر مجبور ہو گئے۔ یہی نہیں وہ سارے تعلقات جو خاندان کی بقا کے ساتھ وابستہ تھے اس کے ٹوٹتے ہی ختم ہوتے چلے گئے اور انسان اس سکون سے محروم ہو گیا جو صرف خاندان ہی فراہم کر سکتا ہے۔ سوال یہ ہے کہ عورت کی آمدنی کیا اتنی قیمتی ہے کہ اس کے لیے وہ اور پورا معاشرہ اتنا بڑا نقصان برداشت کرے؟

اسلام نے عورت کے بارے میں غلط تصورات کی تردید کی اور ایک معتدل اور متوازن فکر پیش کیا ہے اس سے مغرب کے موجودہ مساوات مرد و زن کے نظریہ

کی اصلاح ہو سکتی ہے۔ لیکن افسوس کہ یہ کام جس طرح ہونا چاہیئے نہیں ہو سکا۔ اس کے ماننے والوں کی ایک بڑی تعداد مختلف اسباب کی بنا پر مغرب کے ہر فلسفہ کو مرعوبیت کے ساتھ قبول کرتی چلی گئی۔ وہ مغرب کے نظریہ مساوات مرد وزن کی اصلاح کیا کرتے اسلام کی تعلیمات ہی میں انھیں خامیاں نظر آنے لگیں۔ بعض نے کھل کر ان تعلیمات ہی کو ناموزوں قرار دے دیا اور بعض نے تاویل و توجیہ کے ذریعہ اس کی صورت مسخ کر دی۔

اسلام ایک مضبوط اور پائیدار خاندان کو معاشرہ کی بقا کے لیے ضروری سمجھتا ہے۔ اس کا ایک پورا نظام اس نے قائم کیا ہے، اس کی تفصیلات بتائی ہیں اور حدود و ضوابط متعین کیے ہیں۔ وہ اس بات کی شدت سے تاکید کرتا ہے کہ اس نظام کو جوں کا توں باقی رکھا جائے اور اللہ کے قائم کردہ حدود نہ توڑے جائیں۔ اس نظام میں عورت کی بنیادی اہمیت ہے۔ اس کے حقوق بھی ہیں اور فرائض بھی اگر وہ اس سے کنارہ کش ہو جائے اور یکسوئی کے ساتھ اس کی ذمہ داریاں ادا نہ کرے تو یہ نظام بکھر کر رہ جائے گا۔ وہ اسی وقت باقی رہ سکتا ہے جب کہ عورت اسے اپنی سعی و جہد اور توجہ کا مرکز بنائے رکھے۔

اسلام معاش کی اہمیت کو تسلیم کرتا ہے۔ وہ چاہتا ہے کہ عورت معاشی لحاظ سے کمزور نہ ہو بلکہ اس کی معاشی حیثیت مستحکم رہے۔ اس کے ساتھ وہ یہ بھی چاہتا ہے کہ وہ یکسوئی کے ساتھ خاندانی فرائض انجام دیتی رہے اور معاشی مصروفیت کی وجہ سے وہ ان سے بے رخی یا غفلت برتنے پر مجبور نہ ہو جائے۔ اس کے لیے اس نے حسب ذیل تدابیر اختیار کی ہیں۔

۱۔ عورت پر کوئی معاشی ذمہ داری نہیں ڈالی۔ صرف یہی نہیں کہ اس پر اپنی اولاد، ماں باپ یا کسی قریب سے قریب رشتہ دار کی معاش کا بوجھ نہیں ہے بلکہ خود اس کی معاشی ذمہ داری بچپن میں اس کا باپ اٹھاتا ہے، شادی کے بعد یہ ذمہ داری شوہر پر عائد ہوتی ہے اور شوہر کے انتقال یا اس سے علحدگی کے بعد اولاد اس کے معاش کی ذمہ دار ہوتی

ہے اولاد اس قابل نہ ہو تو باپ یا قریبی محرم کو اس کی کفالت کا بوجھ اٹھانا پڑتا ہے۔
۲۔ اسے وراثت کا حق دیا۔ ماں باپ، شوہر اور اولاد کے مال میں اسے یہ حق لازماً ملتا ہے۔ بعض اوقات بھائی بہن کے مال میں بھی وہ وراثت کی حقدار ہوتی ہے۔ اسی طرح شوہر کی طرف سے اسے مہر ملتا ہے۔ وہ ان زیورات اور تحفے تحائف کی بھی مالک ہوتی ہے جو شادی یا خوشی کے دیگر مواقع پر اسے دئے جاتے ہیں یہ سب کچھ اس کا محفوظ سرمایہ ہے۔

۳۔ اس محفوظ سرمایہ کو عورت خاندانی ذمہ داریوں کو ادا کرتے ہوئے اسلامی حدود کے اندر تمام نفع بخش کاموں میں لگا سکتی ہے۔ اس سے ہونے والی آمدنی پوری کی پوری اسی کی ہے۔ اس کا دعویٰ کوئی دوسرا نہیں کر سکتا۔

ان ذرائع سے عورت کی آمدنی میں مستقل اضافہ ہوتا رہتا ہے۔ اس پر کوئی معاشی ذمہ داری نہ ہونے کی وجہ سے اس کی پوری آمدنی محفوظ ہوتی چلی جاتی ہے جب کہ مرد پر گوناگوں معاشی ذمہ داریاں ہیں وہ جو کچھ کماتا ہے اس کا بڑا حصہ ان ذمہ داریوں کے ادا کرنے پر اسے خرچ کرنا پڑتا ہے۔

اس طرح اسلام کے خاندانی نظام میں معاشی جدوجہد کے لیے عورت گھر چھوڑنے اور اس کی ذمہ داریوں کو بالائے طاق رکھنے پر مجبور نہیں ہوتی اور اس سے وہ سماجی اور اخلاقی خرابیاں بھی نہیں پیدا ہوتیں جو عورت اور مرد کے ایک ساتھ مل کر معاشی دوڑ دھوپ کرنے سے پیدا ہوتی ہیں۔

آخری بات یہ کہ مرد نے عورت پر بے شک بڑی زیادتیاں کی ہیں لیکن اس کے ساتھ اس کے اندر عورت سے محبت کا ایک فطری جذبہ بھی ہے۔ اسلام اس جذبہ کو ابھارتا اور نشو و نما دیتا ہے۔ وہ اس بات کی ترغیب دیتا ہے کہ عورت کے قانونی حقوق ہی ادا نہ کیے جائیں بلکہ اس کے ساتھ ہمدردی کا رویہ اختیار کیا جائے وہ حسن سلوک کی مستحق ہے لہٰذا اس کے ساتھ حسنِ سلوک ہونا ہی چاہیے۔ اس جذبہ کی عورت اور مرد کے تعلقات میں اساسی اہمیت ہے۔ موجودہ دور میں عورت

اور مرد کے درمیان حقوق کی جنگ نے اس جذبہ کو مجروح اور نیم جان کر دیا ہے اور کبھی کبھی تو یہ احساس ہوتا ہے کہ شائد وہ دم توڑ چکا ہے۔ اس سے عورت کا بڑا نقصان ہوا۔ اس لیے کہ صرف قانون چاہے وہ آبِ زر سے کیوں نہ لکھ دیا جائے اس کے مسائل حل نہیں کر سکتا۔ اسی کا نتیجہ ہے کہ عورت اور مرد کے درمیان مساوات کا دعویٰ تو کیا جاتا ہے لیکن عملاً مساوات برتی نہیں جاتی، قانون نے اسے جو سیاسی سماجی اور معاشرتی حقوق دیے ہیں ان سے وہ پوری طرح بہرہ یاب نہیں ہے اور کہیں کہیں تو اس پر ظلم و زیادتی آخری حد کو پہونچ چکی ہے، مرد کی خواہشات کی تکمیل کے لیے اس کی باقاعدہ خرید و فروخت ہو رہی ہے، اس کی جان و مال پر حملے ہو رہے ہیں اور اس کی عصمت و آبرو بھی بے دریغ لوٹی جا رہی ہے۔ یوں محسوس ہوتا ہے جیسے قدم قدم پر نئی ذلالت نئے حملوں کا دفاع کرنا بھی اسے دشوار ہو رہا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ کسی کمزور کے حقوق تسلیم کر بھی لیے جائیں تو ان سب کا اسے ملنا آسان نہیں ہے۔ عورت لڑ کر یہ حقوق مرد سے حاصل نہیں کر سکتی۔ وہ اسے صرف اسی صورت میں مل سکتے ہیں جب کہ مرد انھیں دینا چاہے۔ اس کے لیے ضروری ہے کہ اس کے اندر ہمدردی اور محبت کا جذبہ ہو اور وہ عورت کے ساتھ زیادتی کو جرم اور گناہ سمجھے۔ اسلام نے اس معاملہ میں بے نظیر کامیابی حاصل کی ہے۔ تاریخ کے اس تجربہ کو جب بھی دہرایا جائے گا معاشرہ میں ایک بار پھر وہی بہار آئے گی جسے دنیا اس سے پہلے دیکھ چکی ہے۔

قارئین سے معذرت

بعض حضرات تحقیقاتِ اسلامی کے پچھلے شمارے طلب فرماتے ہیں۔ اس وقت دفتر میں صرف حسبِ ذیل دو شمارے موجود ہیں وہ مل سکتے ہیں۔ جولائی۔ستمبر ۱۹۸۳ء ۔ اکتوبر۔دسمبر ۱۹۸۳ء

دفتر کو ذیل کے شمارے مطلوب ہیں

جنوری۔ مارچ ۱۹۸۳ء اپریل۔جون ۱۹۸۳ء ۔ جنوری۔مارچ ۱۹۸۴ء

اگر یہ شمارے ہمیں ارسال کیے جائیں تو اس کے عوض آئندہ شمارے روانہ کر دیے جائیں گے۔

تحقیق و تنقید

سیرت نبوی پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات

ڈاکٹر محمد لیسین مظہر صدیقی

مغرب پر شخصیتوں اور تحریکوں کے دوامی اثر کی اگر کوئی جامع تاریخ مرتب کی جائے تو بغیر کسی شبہ واختلاف کے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم اور اسلام سر فہرست نظر آئیں گے ساتویں صدی عیسوی میں اسلام کے آغاز اور عرب دنیا میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی بے مثال و انقلاب آفریں کامیابی سے مغرب ان دونوں ناموں سے آشنا ہوا اگرچہ یہ شناسائی دور کی تھی[1] ابھی اس تعارف و شناسائی نے استحکام نہ پایا تھا کہ اسلامی

---

[1] حیات نبوی میں مغربی دنیا سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا تعارف اس وقت ہوا جب آں حضرت صلی اللہ علیہ وسلم نے اپنا ایک سفیر و مبلغ مشرقی رومی سلطنت کے حکمران وقت ہرقل (HERACLIUS) کے پاس بھیجا تھا۔ ہرقل (عہد حکومت ۶۱۰ء تا ۶۴۱ء) نے مذہبی اطاعت کی بجائے سیاسی دوستی کا ہاتھ بڑھایا تھا۔ اس واقعہ کے متصلاً بعد ہی مکہ کے ایک سردار ابوسفیان بن حرب سے ہرقل کی ملاقات ہوئی تھی جس میں دشمن کی زبان سے ان دونوں کا تعارف ہوا تھا۔ ہرقل کی سلطنت ایشیا اور یورپ کے علاوہ افریقہ کے خاصے وسیع علاقے پر پھیلی ہوئی تھی۔ ملاحظہ ہو ابن ہشام، السیرۃ النبوۃ، سوم ص۶۰۷؛ بخاری، صحیح، ملب بدرالوحی کتاب الجہاد باب دعاء النبی صلی اللہ علیہ وسلم الی الاسلام والنبوۃ؛ ابن حجر عسقلانی، فتح الباری، مصر جلد اول ص۳۱ ایڈورڈ گبن THE DECLINE & FALL OF THE ROMAN EMPIRE لندن ۱۹۲۵ء، ص۳۱۶

فتوحات کا سیل بیکراں مغربی اقتدار کے مشرقی علاقوں کو روندتا ہوا مغربی یورپ کے
کئی حصوں پر چھا گیا۔ اسلامی عروج و توسیع کی ان ابتدائی دو صدیوں میں بقول باسورتھ اسمتھ
"عیسائی دنیا نہ تو اسلام کو سمجھ سکی اور نہ اس پر تنقید کر سکی، بس تھراتی اور حکم بجالاتی رہی"۔[۱]
لیکن آٹھویں صدی عیسوی کے وسط میں جب مسلمان فاتحوں کے بڑھتے ہوئے قدم
فرانس کے وسط میں روکے گئے تو مغربی اقوام نے پلٹ کر فاتحین، ان کے مذاہب
اور ان کے رسول پر غائر نظر ڈالی۔ اس کے دو متضاد مگر دلچسپ ردعمل ہوئے۔ ایک مثبت
ردعمل تھا۔ یہ ان لوگوں کا ردعمل تھا جو اسلامی فتوحات کے ریلے میں پیدا ہونے والی فکری
وعملی تلخیوں، سیاسی مایوسیوں اور قومی ذلتوں کے باوجود اسلامی تعلیمات سے صحیح
طور سے واقف ہوئے اور ظاہر ہے کہ اس کا واحد ردعمل قبول اسلام کی شکل میں ہو سکتا
تھا اور حقیقت میں یہی ہوا بھی۔ افسوس کہ اس ردعمل کا تحریری ثبوت ہم تک نہیں پہونچ سکا
لیکن یورپی اقوام اور مغربی دنیا میں اسلام کی اشاعت اسی ردعمل کے سبب ہوئی تھی۔
دوسرا ردعمل منفی تھا۔ اور ان لوگوں کا تھا جنھوں نے اسلام اور پیغمبر اسلام سے پوری طرح
واقف ہونے اور ان کو سمجھنے کی کوشش ہی نہیں کی۔ انھوں نے جو کچھ دیکھا وہ اپنے مذہب
کی آنکھ سے اسلام سے سیاسی آویزش کی روشنی میں قومی تعصب کی عینک سے دیکھا اور
ان کو حقیقت میں اپنی ہی تصویر نظر آئی۔

آٹھویں اور نویں صدی عیسوی میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں عجیب
وغریب خیالات پیدا ہوئے جنھوں نے قرون وسطیٰ کے یورپ کے قصوں، رزمیہ کہانیوں
اور گیتوں وغیرہ پر مشتمل ادب میں راہ پائی۔ دسویں اور گیارہویں صدی عیسوی میں یہ خیالات
پختہ ہوئے۔ ان صدیوں میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو یورپ نے ایک بت، ایک صنم
اور ایک خدا میں تبدیل کر دیا۔ یہ ایک طلائی بت تھا جس کی صرف پرستش ہی نہیں کی جاتی
تھی بلکہ اس پر انسانی جانوں کی بھینٹ بھی چڑھائی جاتی تھی۔[۲] عیسائی مصنفین کے نزدیک پورا

---

[۱] محمڈن اینڈ محمڈن ازم، لندن ۱۸۷۴ء، ص ۵۶ [۲] باسورتھ اسمتھ، مذکورہ بالا، ص ۷۵-۷۶۔ عیسائی مصنفین
کا یہ خودساختہ بت مختلف ناموں سے یاد کیا جاتا تھا جن میں سے چند بافوم، مافومیٹ یا ماہومیٹ (Bafum, Maphomet, Moumet) تھے۔

عالم اسلام اسی نئی بت پرستی میں مبتلا تھا۔ ایک یورپی مصنف رینان[1] نے اپنی تاریخ مذاہب عالم میں اس عہد کے کئی مصنفوں اور شاعروں کا حوالہ دیا ہے۔ چنانچہ ٹرین کے رومان (ROMANCE) اور فرانس کے قومی رزمیہ SONG OF ROLAND میں محمد بت شکن و موحد صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دیوتا کے روپ میں دکھایا گیا ہے[2] فرانس کے ایک انیسویں صدی عیسوی کے مصنف ہنری دی کاستری (HENRI DE CASTERI) کے مطابق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم منجملہ تین خداؤں میں سے ایک تھے[3] غالباً یہ کہنے کی ضرورت نہیں رہ جاتی کہ آغاز اسلام سے اس جدید عہد تک پیغمبر اسلام کے بارے میں جو یورپی تصورات و خیالات پیدا ہوئے ان پر ناواقفیت اور تعصب کی ملمع کاری کے علاوہ عیسائی نظریہ تثلیث اور دوسرے دینی عقائد کی گہری چھاپ تھی۔

بارہویں صدی عیسوی میں مومٹ دیوتا (GOD MAWMET) کو بانی بدعات مومیٹ (HERESIARCH MAHOMET) میں تبدیل کر دیا گیا اور اسی حیثیت سے اس کو دانتے (DANTE) کے ڈرامے کے ایک INFERNO میں نمایاں کیا گیا[4] تیرہویں صدی عیسوی میں یہی صورت حال قائم رہی اور پھر بافومیٹ (BAPHOMET) کے رواتوں میں جو چودھویں اور پندرہویں صدی عیسوی میں مقبول عوام و خواص تھے ہر امکانی جرم و گناہ، اخلاقی برائی و پستی اور مذہبی اور سماجی مذلت کا پیکر اس بانی بدعات کو قرار دے دیا گیا[5]

یورپ میں اصلاحی تحریک (REFORMATION) کے علمبرداروں کے ہاتھوں بھی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے ساتھ انصاف نہ ہوا اور اس دنیا کے سب سے بڑے مصلح کو دینی تعصب اور جہالت کی بنا پر بدترین رنگوں میں پیش کیا گیا۔ لوتھر (۱۵۴۶-۱۴۸۳ء) کے خیال میں پوپ لیو دہم (LEO X) جس نے اپنا خزانہ بھرنے کے لیے "مغفرت نامے

---

[1] ETUDES D' HISTOIRE RELIGIEUSE صہ ۲۲۳ [2] بحوالہ باسورتھ اسمتھ، صہ ۵۷-۵۸

[3] بحوالہ شبلی نعمانی، سیرت النبی، اول، طبع سوم، اعظم گڑھ، صہ ۸۱ ان تین خداؤں کے نام تھے: اول ماہوم یا ماہون، یا فومیڈ (یعنی محامیڈ)، دوسرے اپلین اور تیسرے ٹرماگان۔ [4] رینان مذکورہ بالا صہ ۲۲۷ بحوالہ باسورتھ اسمتھ صہ ۵۹ [5] ایضاً

جاری کیے تھے زیادہ بہتر شخص او ر مذہبی رہنما تھا^[۱] دوسرے مصلحین مغرب لوتھر سے زیادہ انصاف پسند اور واقف حقیقت ثابت نہ ہوئے بلکہ انھوں نے زیادہ ناواقفیت ا و ر تعصب کا ثبوت دیا۔ یورپ کی اصلاحی تحریک اور روشن خیالی کے دور میں بھی اس علمی مسئلہ پر تعصب اور جہالت کی تاریکی چھائی رہی۔ اور تمام احمقانہ وفاسقانہ خیالات کے علاوہ اس دور نور کے مغربی مصنفین نے آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کو جو حضرات موسیٰؑ اور عیسیٰؑ علیہما السلام کے مصدّق تھے عیسیٰ دشمن (ANTI CHRIST) بنا کر پیش کیا اور اپنے محبوب پیغمبرؐ و آسمانی باپ کے عظیم فرزند" کے دفاع میں اپنے اس خود ساختہ مخالف و حریف کو "پیکر گناہ" "بانی بدعات" اور "گمراہ کن رہ نما" اور خدا معلوم نہ جانے اور کیا کیا روپ دئے اور نام دھرے۔ اسی رنگ و آہنگ میں سیرت نبوی میں یورپ کی تمام متمدن اور علمی زبانوں میں کتابیں، رسالے اور مضامین لکھے جاتے رہے۔ اٹھارویں صدی عیسوی تک بہ استثنائے واحد (حیرت انگیز حقیقت ہے کہ یہ مستثنیٰ مصنف ایک یہودی میمونیڈز (MAIMONIDES) تھا۔ ہر مغربی مصنف نے اپنے زعم مذہبی اور خیال خام میں نبی کاذب (FALSE PROPHET) اور خادع و عیار (IMPOSTER) ہی گردانا۔ انگریزی زبان میں اس زمانے میں سیرت نبوی پر نگارشات کا انداز کچھ جداگانہ نہ تھا۔

سولہویں اور سترہویں صدی میں سیرت پر نگارشات مغرب کے لہجے میں خوشگوار تبدیلی اس وقت پیدا ہوئی جبکہ تمسخر اور استہزا کی جگہ سنجیدگی کا رنگ پیدا ہونا شروع ہوا۔ اگرچہ اس کا عام انداز یورپ کے متعصبانہ فکر ونظر کا عکس ہی رہا تھا۔ سترہویں صدی عیسوی کے نصف اول میں سر والٹر رالے (SIR WALTER RALEIGH) کی تصنیف

---

[۱] باسورتھ اسمتھ صفحہ ۵۹۔ پوپ لیودہم ان کو مغفرت نامے دیتا تھا جو اس کو روپیہ دیتے تھے۔ ان مغفرت ناموں میں خوش نصیب عیسائیوں کو جنت کی ضمانت دی جاتی تھی۔ ملاحظہ ہو محمد ذکی، مغربی تہذیب: آغاز وانجام، علی گڑھ ۱۹۷۱ء، ص ۲۱۷

جو LIFE AND DEATH OF MAHOMET کے عنوان سے لندن میں ۱۶۳۷ء میں شائع ہوئی غالباً اس عہد کی سب سے مشہور کتاب سیرت ہے جو سنجیدہ و متین لہجہ میں علمی انداز سے لکھی گئی۔ مگر اس صدی کی عیسائی دنیا کی نمائندہ تصانیف لینس لوٹ ایڈیسن (LANCELOT ADDISON) کی کتاب THE FIRST STATE OF MAHUMEDISM or AN ACCOUNT OF THE AUTHOR AND DOCTRINES OF THAT IMPOSTER (لندن ۱۶۷۹ء) اور اس سے زیادہ ہمفرے پریڈی (HUMPHREY PRIDEAUX) کی LIFE OF MAHOMET (لندن ۱۶۹۷ء) ہیں اول الذکر کتاب ۲۲ ابواب پر مشتمل ۱۲۶ صفحات کی چھوٹی تقطیع کی مختصر سی کتاب ہے۔ از اول تا آخر یعنی سرورق سے تلے تمت تک مصنف نے اپنے IMPOSTER کے نظریہ کو ثابت کرنے کی کوشش کی ہے اور اس کے ثبوت میں سیرت النبی کے حقیقی اور غیر حقیقی واقعات و روایات سے دلائل فراہم کیے ہیں۔ یہ انتہائی غیر علمی اور غیر مہذب کتاب ہے۔ البتہ ہمفری پریڈی کی سیرت زیادہ مہذب اور نسبتاً سنجیدہ طرز میں لکھی گئی ہے۔ مصنف نے قارئین کے نام دیباچہ میں "اپنی تصنیف کا مقصد دینِ مسیح کی سربلندی اور آنحضرت کے دعوائے نبوت کی تردید اور آپ کو بدلائل IMPOSTER ثابت کرنا قرار دیا ہے۔"[1] عام تاریخی و سوانحی حقائق کی بے شمار غلطیوں[2] کے علاوہ مصنف اپنا اصل نظریہ بحیرا راہب کی کہانی سے شروع کرتا ہے جس سے بقول مصنف آنحضرت نے سن رشد میں ملاقات کر کے مذہبی تجربات و حقائق سے واقفیت حاصل کی تھی مصنف کا نظریۂ باطل اور خیالِ خام یہ ہے کہ حضرت خدیجہ سے شادی کے بعد دولت نے ابھارا کہ مکہ یا عرب دنیا کی حکومت

---

[1] مقدمہ صXIV–III [2] چند مثالیں حاضر ہیں: نبی کریمؐ کے شجرہ نسب میں کئی نام غلط تلفظ کے ساتھ دیے گئے ہیں ص۱۔ آپ کے والد ماجد کی وفات کی تاریخ ولادت نبوی کے دو سال بعد بتائی گئی ہے ص۶۔ ملاقات بحیرہ حضرت خدیجہ کا سامان تجارت لے جانے کے سفر کے دوران کا واقعہ بیان کیا گیا ہے ص۸، معراج کی رات آپ کو حضرت عائشہ کے بستر پر دکھایا گیا ہے ص۴۱

اور اقتدارِ اعلیٰ حاصل کیا جائے۔ لیکن چونکہ مکہ والوں کی نظر میں کردار اچھا نہ تھا اس لئے ان کے ذہن سے برا تاثر دور کرنے کے لیے ۳۸ سال سے ۴۰ سال تک غارِ حرا میں تقشف کی زندگی گزار کر نبوت کا دعویٰ پیش کیا[1] بزعم خود یہ دعویٰ دراصل ایک درپردہ سازش کا نتیجہ تھا جو خدیجہ اور ورقہ بن نوفل وغیرہ سے مل کر بنائی گئی تھی[2] پھر لوگوں کو وعدوں اور وعیدوں کی بنیاد پر مسلمان بنایا گیا[3] قرآن مجید کی تدوین میں بحیرا راہب عیسائی، عبد یا یہودی اور عبداللہ بن سلام یہودی وغیرہ سے مدد لی گئی[4] اور اس کے تین ایڈیشن نکالے گئے۔ ایک رسول کے زمانے میں، دوسرا عہدِ صدیقی میں مسیلمہ کذاب کے قرآن کی نقل میں اور تیسرا عہدِ عثمانی میں۔ اور ان تینوں کے مصنف الگ الگ تھے۔[5] وحی کی حقیقت کو دورہ (FIT) اور TRANCE سے تعبیر کیا گیا[6] غزوات کا مقصد لوٹ مار، دولت کا حصول، انتقام اور نہ جانے کیا کیا قرار دیا گیا[7] اور آخر میں ازواجِ مطہرات کے حوالے سے سیرت و کردار پر تنقید کی گئی ہے[8] کتاب کے مشمولات کا نسبتاً تفصیلی ذکر اس لیے کیا گیا ہے کہ اس عہد کے عیسائی اور یہودی مصنفین مغرب کے ذہنی رجحانات، اندازِ علمی، تاریخی دیانتداری اور خدمتِ علم و دین کے معیار کا اندازہ ہو جائے۔ ساتھ ہی بعد میں آنے والے مغربی سیرت نگاروں کے علمی و ذہنی رجحانات کو سمجھا جا سکے اور ان پر ان کے پیشروؤں کے خیالات کے اثرات کا پتہ لگایا جا سکے۔

اٹھارہویں صدی عیسوی کے بیشتر مغربی مصنفین مثلاً ایبے مرکی (ABBE MARACCI) اور والٹیر (VOLTAIRE) وغیرہ نے اپنے مخصوص و معلوم نظریہ کو ثابت کرنے کے لیے سیرت نبوی پر خامہ فرسائی کی۔ موخر الذکر نے ۱۷۴۲ء میں اپنے مشہور المیہ MAHOMET میں سیرت کا جو خاکہ پیش کیا وہ مغرب میں سکۂ رواں بن گیا۔ اس

---

[1] ص ۱-۹ [2] ص ۱۲ [3] ص ۲۱-۲۵ [4] ص ۲۹-۳۲
[5] ص ۱۰-۱۴ [6] ص ۱۵-۱۶ [7] ص ۹۵-۹۹ [8] ص ۱۱۹-۱۰۰

فرقہ وارانہ تعصب کا پہلا علمی ردعمل اس وقت رونما ہوا جب ۱۷۲۳ء میں گیگ نیر (GAGNIER) نے آکسفورڈ سے چودھویں صدی عیسوی کے مسلمان مورخ ابوالفدا (متوفی ۷۳۲ھ/۱۳۳۲ء) کی سیرت نبوی کی بنیاد پر ایک علمی سیرت کا مقدمہ ترتیب دیا۔ اس وقت تک ابوالفدا کی مختصر کتاب سیرت ہی سیرت نبوی کا معلوم قدیم ترین اور سب سے صحیح ماخذ سمجھی جاتی تھی۔ مارگولیتھ کا یہ تبصرہ دلچسپ ہے کہ اتنے متاخر ماخذ سے انیسویں صدی کے مصنفین مطمئن نہیں تھے اور اس لیے وہ سیرت نبوی کے اور زیادہ قدیم ماخذ کی تلاش و جستجو میں تھے جس کے خوشگوار علمی نتیجے میں ابن اسحاق، ابن ہشام، واقدی، ابن سعد، بلاذری اور طبری وغیرہ جیسے ابتدائی اور قدیم ماخذ روشنی میں آئے۔ بہر حال اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ گیگ نیر نے انگریزی زبان میں علمی انداز میں سیرت نبوی پر نگارش کی بنا ڈالی۔

اٹھارویں صدی عیسوی کے ربع اول میں ہی آنحضرت صلی اللہ علیہ وسلم کے دفاع میں کئی اور انگریزی اور دوسرے مغربی مصنفین نے قلم اٹھایا۔ ان میں سرفہرست نام ڈی بولین ولیرز (DE BOULAIN VILLIERS) کا ہے جس نے اپنی کتاب LIFE OF MOHAMMAD میں عیسائیت پر اسلام کی برتری ثابت کی اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو ایک دوراندیش وروشن خیال قانون ساز کی حیثیت سے پیش کیا جنھوں نے یہودیت اور عیسائیت کے پرپیچ اور عقل شکن رسوم و روایات کے مقابلے میں ایک سمجھ میں آنے والا مذہب پیش کیا۔ یہی رویہ سیوری (SAVARY) کے ترجمۂ قرآن میں بھی پایا جاتا ہے۔ اگرچہ مترجم آپ کو رسول ربانی نہیں مانتا تاہم اس کا معترف ہے کہ آپ دنیا کے عظیم ترین انسانوں میں سے تھے۔ سیوری کا ترجمۂ قرآن ۱۷۵۲ء میں شائع ہوا تھا۔

سیرت نبوی پر انگریزی زبان میں مواد صرف آزاد مقالات، مضامین اور کتابوں میں ہی نہیں ملتا بلکہ پیغمبر، قرآن اور اسلام کے مطالعات میں دستیاب ہوتا ہے۔ چنانچہ ۱۶۴۳ء میں قرآن کریم کے پہلے انگریزی ترجمہ سے جو رابرٹس کٹینیسس

نے کیا تھا اس صدی کی چھٹی دہائی میں رچرڈ بیل (ROBERTUS RETENESIS)
(RICHARD BELL) اور جے آربری (J. ARBERRY) وغیرہ کے
تراجم قرآن تک سیرت نبوی پر ایک تعارفی باب ضرور ہوتا ہے۔ ۱۶۲۹ء میں ایک
فرانسیسی مترجم انڈرے دی رائر (ANDRE DU RYER) کے
فرانسیسی ترجمہ کا انگریزی ترجمہ جو الیکزینڈر راس (ALEXANDER ROSS)
نے کیا تھا سیرت کا مواد رکھتا ہے۔ ۱۶۹۴ء میں پہلی بار یورپ میں قرآن کریم کا عربی
متن ابراہام ہنکلمن (ABRAHAM HINCKELMANN) نے شائع کیا
اور اسی کی بنیاد پر اپنے وقت کے ایک مشہور وکیل جارج سیل (George Sale)
نے ۱۷۳۴ء میں اپنا مشہور و مقبول عام و خاص ترجمہ قرآن پیش کیا جو صدیوں تک
مستند، معتبر، بلکہ سند اعلیٰ مانا گیا۔ اس کا اندازہ اس حقیقت سے کیا جا سکتا
ہے کہ تقریباً ڈیڑھ سو سال تک سیل کے ترجمہ پر کم از کم انگریزی زبان میں اضافہ
یا ترمیم نہیں کی جا سکی۔ بہر حال سیل نے انگریزی روایت و روش کے مطابق
اپنی افتتاحی بحث (INTRODUCTOR DISCOURSE) میں سیرت نبوی کا خاکہ
پیش کیا جس میں سیل نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو NUMA اور
THESEUS جیسے عظیم قانون سازوں اور مصلحوں کے ہم پلہ قرار دیا۔ اگرچہ
ان میں سے بیشتر تراجم قرآنی کا اولین مقصد دین مسیح کی برتری و سربلندی اور
دین اسلام کی کم تری ثابت کرنا تھا۔ تاہم سیل کے ترجمۂ قرآن نے ایڈورڈ گبن
کو اپنی مشہور زمانہ اور معرکۃ الآرا کتاب "زوال و سقوط روما" (DECLINE AND
FALL OF THE ROMAN EMPIRE) کے لیے جو لندن سے ۱۸۹۶ء اور
سن ۱۹۰۰ء کے درمیان شائع ہوئی سیرت نبوی کا مواد فراہم کیا کیونکہ گبن عربی
کے عالم نہ تھے۔

کتاب گبن کا یہ پچاسواں باب ہے جو اسلام کی آمد کے عنوان سے شروع ہوتا
ہے اور ملک عرب کے حالات، عربوں کے کردار و مذہب کے تمہیدی حصوں کے

بعد رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عروج، اصول اسلام ہجرت، کافروں سے جنگ، وفات، کردار اور نجی زندگی اور آنحضرت کے اثرات کے جائزے سے بحث کرتا ہے۔ گبن کے دلکش، رواں دواں اور حسین اسلوب وطرز ادا کی تعریف کرنا سورج کو چراغ دکھانا ہے تاہم اس کا اعتراف کرنا علمی دیانت کا تقاضا ہے کہ گبن نے بہت ہی مختصر، جامع اور نسبتًا معروضی اور فلسفیانہ انداز میں حیات نبوی کا جائزہ پیش کیا ہے۔ گبن کے مطالعۂ سیرت کا ایک نمایاں وصف تقابلی مطالعہ ہے قدم قدم پر سیرت نبوی کے درخشاں پہلوؤں کا عیسائی اور یہودی مذاہب اور ان کے پیغمبران کرام سے موازنہ کیا گیا ہے اور اکثر و بیشتر معاملات میں پلہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حق میں جھکا ہوا نظر آتا ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عروج کی کہانی کا آغاز عیسائیوں کے اس الزام کی تردید سے شروع ہوتا ہے کہ آپ کا حسب نسب معمولی تھا جد امجد، والد ماجد اور خاندان کی مختصر اور مناسب تعریف کے بعد ابتدائی واقعات کو مختصرًا بیان کیا گیا ہے۔ حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی کو ایک خوبصورت مرحلہ قرار دیا گیا ہے اور شمائل نبوی پر خاص گبن انداز میں تبصرہ ہے۔ اسلام کے آغاز کیلئے یہودی علماء یا عیسائی راہبوں کی تعلیمات کو بطور بنیاد نہیں مانا ہے اگرچہ گبن نے کلمہ طیبہ کے جزو اول کو ازلی وابدی حقیقت تسلیم کیا ہے مگر دوسرے جزو کو لازمی ایجاد یا [illegible] (FICTION) سمجھا ہے۔ گبن کو جس چیز نے سب سے زیادہ متاثر کیا وہ اسلام کا نظریۂ توحید ہے اور اس سلسلہ میں اس نے یہودی اور عیسائی نظریۂ یا عقیدہ خدا پر سخت تنقید کی ہے۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے کردار کے بارے میں گبن کا نقطۂ نظر عالمانہ ہی نہیں دیانتدارانہ بھی ہے۔ اگرچہ کہیں کہیں مخصوص گبن انداز کا ناقدانہ رنگ اور تمسخرانہ لہجہ بھی جھلک جاتا ہے لیکن بحیثیت مجموعی گبن کا مطالعۂ سیرت اس وقت تک کے انگریزی ادب میں بلکہ آج بھی اپنے لہجہ و زبان کی چاشنی اور معروضی وعلمی قدر و قیمت کی بنا پر منفرد مقام رکھتا ہے۔

لیکن انگریزوں یا انگریزی دانوں میں گبن کا مطالعۂ سیرت اتنا مقبول نہ ہو[1]
جتنا کارلائل کا خطبۂ سیرت جو اس نے ۸ مارچ ۱۸۴۰ء کو لندن میں دیا تھا[1]،
باسورتھ اسمتھ کا یہ خیال صحیح ہے کہ نہ جانے کتنے لوگ انگشت بدنداں رہ گئے
ہوں گے جب کارلائل نے حضرت موسیٰ، حضرت الیاس وغیرہ کو اسرائیلی
پیغمبران کرام کی بجائے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا انتخاب اپنے ایک ہیرو کے
طور پر کیا جن کو اب تک یورپ میں (IMPOSTER) ہی سمجھا جاتا تھا[2]۔ اس
پر طرفہ ستم یہ کہ کارلائل نے اپنے ہیرو کو "ممتاز ترین رسول"، نہ سہی تاہم "رسول
صادق و امین" مان لیا تھا[3]۔ نظریۂ (IMPOSTERI) کی زبردست تردید کی
اور آپ کے خلوص نیت، خلوص کار اور خلوص مقصد کی پرزور حمایت و وکالت کی[4]۔
ولادت نبوی کے وقت عربوں کی سماجی حالت اور نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم
کی ابتدائی زندگی پر گفتگو کرنے کے بعد کارلائل نے نسطوری راہب سرجیس
(SERGIUS) کے اسلام پر غیر اسلامی اثرات کے نظریہ کی تردید میں یہ دلیل
دی کہ آپ کو سریانی زبان نہیں آتی تھی اور اتنی کچی عمر میں اتنی پکی باتیں سیکھ لینا
اور پھر ان کا تیس سال بعد اظہار و تعبیر کرنا بعید از قیاس ہے[5]۔ جبکہ ان تیس
برسوں میں آپ کی صداقت و امانت کی شہادت بعض بطحا کا ذرہ ذرہ دے چکا تھا
حضرت خدیجہ سے آپ کی شادی کو نظریہ خادع کی کاٹ کرنے والی دلیل قرار دیا ہے
پھر وہ سیاسی اقتدار کے نظریہ (THEORY OF AMBITION) کی تردید میں
براہین قاطعہ دیتا ہے۔ کارلائل کو اسلام کا اصول فنائے نفس بہت پسند آیا تھا اور
اگرچہ اس سلسلہ میں اپنے مذہب کی برتری کا قائل ہے تاہم اسلام اور دین مسیحی کو روحانی
لحاظ سے ایک دوسرے کا مصدق و موئد سمجھتا ہے۔ گبن کے برعکس وہ کلمۂ طیبہ کے

---

(۱) کارلائل (CARLYLE) کا یہ مطالعۂ سیرت اس کے مجموعۂ خطبات - Hero and Hero Worship مطبوعہ لندن ۱۸۴۰ء میں "محمد اور محمڈن ازم" کے عنوان سے موجود ہے (۲) باسورتھ اسمتھ، ص ۹۳ (۳) ہیرو اینڈ ہیرو ورشپ، صفحہ ۱۸۰ (۴) ایضاً ص ۸۳-۱۸۲ (۵) ایضاً ص ۸۸-۱۸۶

دوسرے وجود کو بھی اس شعلۂ نور کا حصہ وشرارہ سمجھتا ہے جس نے ذات نبوی کو حرارت الٰہی سے بھر دیا تھا اور جس کا لازمی تقاضا تھا کہ اسے دنیا کے سامنے پیش کیا جائے تاکہ بنی نوع انسان کو ظلمتوں سے نجات مل سکے۔ حیات نبوی کے مکی واقعات پر تبصرہ کے بعد وہ مدینہ میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مسلح جدوجہد کو حالات وواقعات کا منطقی نتیجہ گردانتا ہے مگر انتقامی کارروائی یا دولت واقتدار کے حصول کا ذریعہ یا تبلیغ اسلام کا غیر مہذب حربہ نہیں سمجھتا۔ قرآن کریم کو وہ اگرچہ اس طرح وحی الٰہی نہیں تسلیم کرتا جس طرح کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے تاہم وہ اس کے کلام ربانی ہونے اور خلوص وصداقت کا قائل ہے۔ معجزات کی سچائی کا اقرار کرتے ہوئے وہ کردار نبوی پر عیسائی الزامات کی تردید کرتا ہے اور آپ کی اعلیٰ اور کریم النفس ذات کی درخشاں خوبیوں کا برملا اقرار واعتراف کرتا ہے۔ اگرچہ وہ اسلام کو عیسائیت کا ایک پرتو سمجھتا ہے لیکن اس کا خیال ہے کہ "وہ عظیم انسان ہمیشہ ایک صاعقۂ آسمانی بنا رہا اور تمام دنیا ایندھن کی مانند اس کی منتظر رہی کہ وہ اسی کے شعلۂ نور سے جل کر کندن بن جائے"

دراصل کارلائل اور گبن کا زمانہ۔ انیسویں صدی عیسوی۔ سیرت نبوی اور اسلام کے مطالعہ کا زمانہ تھا جب مختلف مکاتیب فکر کے مصنفین ومقررین سرگرم عمل تھے۔ کتابوں، مقالوں اور مضامین کے علاوہ آئے دن سیرت اور اسلام پر خطبات وتقاریر مختلف ادبی وعلمی مراکز میں منعقد ہوتی رہتی تھیں۔ یہ خطبات سیرت یا تو آپ کے دفاع میں ہوتے تھے یا آپ کی مخالفت وتردید میں یہ خطبات محمد اور اسلام (MUHAMMAD AND MUHAMMADANISM) کے عنوان سے کتابی شکل میں شائع ہوتے رہے جس کا سلسلہ بیسویں صدی عیسوی تک چلتا رہا اور آج بھی کسی نہ کسی شکل میں یہ سلسلہ جاری ہے اور غالباً مدتوں تک جاری رہے گا۔ انیسویں صدی عیسوی میں بیمپٹن خطبات (BAMPTON LECTURES)[1] اور بعض عربی داں علماء

(۱) مثال کے طور پر ڈاکٹر وائٹ (DR. WHITE) نے جو آکسفورڈ کے ایک پادری تھے اسلام اور پیغمبر اسلام پر انیسوی صدی کے آغاز میں (۱۸۰۴ء میں) بعض خطبات دئے تھے۔

مغرب کے اس موضوع پر خطبات ہوئے جن کا مقصد ایک تھا یعنی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے خلاف زہر افشانی یا آپ کی حمایت و مدح سرائی۔ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی باسورتھ اسمتھ کے چار خطبات سیرت ہیں جو "محمد اور محمڈن ازم" کے نام سے رائل انسٹی ٹیوشن آف گریٹ برٹین (ROYAL INSTITUTION OF GREAT BRITAIN) کے زیر انتظام لندن میں فروری تا مارچ ۱۸۷۴ء کو دیے گئے تھے۔ ان میں پہلا تمہیدی خطبہ تھا، دوسرا سیرت نبوی پر، تیسرا اسلام کی حقیقت و ماہیت پر اور چوتھا اسلام اور عیسائیت کا تقابلی مطالعہ۔ ہماری دلچسپی کا موضوع دوسرا خطبہ ہے جس میں پہلے مغرب میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت نگاری کے مختلف ادوار کا ایک عمدہ تنقیدی اور تجزیاتی مطالعہ ہے جو بہت وقیع ہے۔ پھر سیرت نبوی کے مختلف اہم پہلوؤں پر بڑے عالمانہ انداز سے بحث کی گئی ہے۔ بعثت نبوی کے وقت مختلف مذاہب عالم۔ دین ابراہیمی، یہودیت صابیت اور عیسائیت۔ کے عرب پر اثرات، مکہ کا سماجی پس منظر، اسلام کا ارتقا اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ابتدائی مکی عہد، آغاز نزول وحی، رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم پر مغربی دنیا کے الزامات اور ان کا علمی جواب دیا گیا ہے۔ سیرت و کردار نبوی میں ایک مسلسل ہم آہنگی اور یکسانیت دکھائی گئی ہے اور اس الزام کی تردید کی گئی ہے کہ ہجرت کے بعد آپ کے اخلاق و کردار میں کسی قسم کا زوال رونما ہوا تھا۔ غالباً یہ کہنا بے جا نہ ہوگا کہ کارلائل نے ربع صدی پہلے جو کچھ کہا تھا اس کو ایک زیادہ اچھے اور عمدہ اسلوب میں باسورتھ اسمتھ نے پیش کیا ہے۔ فرق اتنا ہے کہ کارلائل کا انداز خطیبانہ ہے، باسورتھ اسمتھ کا نسبتاً عالمانہ اور ناقدانہ۔

سلسلۂ خطبات میں اسلام اور پیغمبر اسلام کا دوسرے عالمی مذاہب اور ان کے بانیوں اور پیغمبروں سے تقابلی مطالعہ ایک اہم ترین نکتہ رہا ہے۔ ۱۸۷۷ء میں مارکس ڈاڈس (MARCUS DODS) کے چار خطبات "محمد، بدھ اور عیسیٰ" کے عنوان سے لندن میں دیے گئے۔ پہلے دو خطبے اسلام اور پیغمبر اسلام پر ہیں، تیسرا بدھ مت پر اور چوتھا عیسائیت پر جو مقرر کے خیال میں دین کامل ہے۔ عنادین سے ہی ان کا مقصد

واضح ہے۔ اسلام اور اصول اسلام پر بڑے جارحانہ انداز میں تنقید کی گئی ہے اور سیرت نبوی کو طعن وتشنیع کا نشانہ بنایا گیا ہے۔ کارلائل کے دفاع سیرت اور دلائل کو ناقابل یقین شعر اکران کا مذاق اڑایا گیا ہے۔ غرض کہ یہ خطبات دل کے پھپھولے پھوڑنے اور زخموں کی جلن مٹانے کیلئے دئے اور شائع کئے گئے ہیں۔ اسی صدی میں ۱۸۹۲ء میں لندن سے دی ورلڈ ریلجن سیریز (THE WORLD RELIGION SERIES) کی ایک کڑی جی ٹی بٹانی (G.T. BETTANY) کی محمڈن ازم تھی جس کے دو باب — سوم وچہارم — سیرت نبوی پر اور باب پنجم قرآن کریم پر اور بقیہ دو باب جدید اسلام پر ہیں۔ سیرت نبوی کو دو روایتی حصوں — مکی اور مدنی — میں تقسیم کیا گیا ہے۔ مکی زندگی میں عیسائی اور یہودی اثرات دکھائے گئے ہیں۔ اور بعثت نبوی کو زائیدہ وخودساختہ خیالات وتصورات کا عملی نتیجہ قرار دیا گیا ہے۔ مدنی زندگی کو عام عیسائی اور مغربی علماء سیرت کے انداز میں مکی زندگی سے متضاد قرار دیا گیا ہے اور تمام خرابیاں ڈھونڈ ڈھونڈ کر آپ پر تھوپ دی گئی ہیں۔ یہ بھی عام مغربی سیرت نگاری کی ایک نمائندہ مثال ہے۔

اسی ضمن میں مشہور ناول ومضمون نگار واشنگٹن اردنگ WASHINGTON IRVING) کی کتاب MAHOMET AND HIS SUCCESSORS) (نیویارک ۱۸۵۰ء)، جے پی ہیوز (J.P. HUGHES) کے NOTES ON MUHAMMEDANISM (لندن ۱۸۷۷ء) اور ایس ڈبلو کوئل (S.W.KOELLE) کے "محمد اور محمڈن ازم" پر خطبات (۱۸۸۹ء) کا بھی ذکر مناسب ہوگا۔ یہ تینوں کتابیں اور مقالات وخطبات عیسائیت کی مدافعت میں دئے گئے تھے اور ظاہر ہے کہ ان کا لہجہ اور انداز جارحانہ اور مناظرانہ ہے۔ واشنگٹن اردنگ کی کتاب کا پہلا حصہ سیرت نبوی سے متعلق ہے جو ۲۹ ابواب پر مشتمل ہے اور دوسرا حصہ خلافت اسلامی کے مختلف ادوار کی تاریخ ہے۔ سیرت نبوی کے باب میں بتایا گیا ہے کہ بحیرا راہب وغیرہ کے ذریعہ عیسائی اثرات داخل ہوئے، قرآن کریم کی ترتیب وتدوین کو بعد کا واقعہ قرار دیا گیا ہے اور وحی کو (HALLUCINATION) سے تعبیر کیا گیا ہے یہی

حال دوسری کتاب کا ہے۔ کوئلی کی کتاب کا انداز جداگانہ ہے۔ چونکہ اس کا مقصد عیسائیت کو دین حق اور اسلام کو اس کے برعکس ثابت کرنا تھا لہذا مصنف نے دعوائے نبوت کے چار عوامل تلاش کئے: اول، سیاسی عامل جس کے تحت یہ بتایا گیا ہے کہ عربوں کی حالت زار نے دنیاوی اقتدار کی ترغیب دی، دوم مذہبی عامل کے تحت بتایا گیا ہے کہ بت پرستی اور شرک کے ماحول میں وحدانیت اور توحید الہٰی کا تصور اقتدار و حکومت کا زینہ بن سکتا تھا۔ تیسرے خاندانی عامل کے ضمن میں موشگافی کی گئی ہے کہ قریش کے معزز گھرانے سے تعلق نے جب جاہ کی عملی روپ دینے کی تحریک دی۔ اور نجی عامل کے تحت بچپن کی محرومی اور جوانی میں حضرت خدیجہ سے شادی کے ذریعہ دولت کے حصول نے باقی کام پورا کر دیا اور بالآخر نبوت کا دعویٰ کر دیا گیا۔ باب دوم میں مکی اور مدنی زندگی پر تبصرہ کیا گیا ہے جس کا واحد مقصد دنیاوی حکومت واقتدار کا حصول قرار دیا گیا ہے۔ کتاب کے دوسرے حصہ میں سیرت نبوی کی روایات کو عیسائی کا چربہ ثابت کرنے کی انتھک کوشش کی گئی ہے اور پھر شمائل نبوی پر گفتگو ہے۔ کتاب کے تیسرے اور آخری حصہ میں یہ دعوائے خام کیا گیا ہے کہ چونکہ اسلام نے عیسائیت کی مخالفت کر کے مملکت نور کے مقابلہ میں مملکت ظلمت کی ترویج کی ہے اس لئے وہ بزعم خود سچا مذہب نہیں ہے۔

انیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر ۱۸۶۱ء میں سر ولیم میور (SIR WILLIAM MUIR) کی مشہور و مقبول سیرت (LIFE OF MAHOMET) چار جلدوں میں شائع ہوئی اور اب تک اس کے متعدد اڈیشن نکل چکے ہیں۔ اس کا تازہ ترین اڈیشن ۱۹۷۵ء میں ٹی۔ ایچ ویر (T.H. WEIR) نے امریکہ سے THE LIFE OF MOHAMMAD FROM ORIGINAL SOURCES کے عنوان سے شائع کیا ہے۔ تقریباً ساڑھے پانچ سو صفحات کی ۲۷ ابواب پر مشتمل بڑی تقطیع کی ضخیم کتاب ہے۔ کتاب کی ترتیب تاریخی توقیت یعنی تاریخ کے واقعات کی ترتیب کے مطابق کی گئی ہے۔ مقدمہ کی چار فصلوں میں سیرت کے مآخذ — قرآن و سنت اور

ابتدائی کتب سیر و سوانح ــ ولادت نبوی سے قبل عرب کی حالت، قبل اسلام کا مکہ، رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آباؤ اجداد وغیرہ پر بحث ہے۔ پھر تاریخی واقعات کی ترتیب کے مطابق مکی اور مدنی زندگی کے الگ الگ دو حصے ہیں۔ دراصل میور نے ابتدائی مسلم سیر نگاری کے انداز میں اپنی ترتیب مضامین قائم کی ہے۔ آخری باب میں آپ کے سیرت و کردار کا جائزہ لیا گیا ہے جو میور کے خیالات سیرت کا خلاصہ ہے۔ اگرچہ میور کا خیال ہے کہ توحید باری تعالیٰ کا تصور و عقیدہ اسلام کا درخشاں ترین اصول ہے تاہم ان کو مکی اور مدنی زندگی میں نمایاں فرق نظر آتا ہے۔ مکی زندگی میں اخلاص و ایمان داری کا اگر یقین ہے تو مدنی زندگی میں مذہبی اغراض و مقاصد میں دنیاوی عوامل و اغراض شامل ہوتے نظر آتے ہیں۔ جس کا لازمی نتیجہ بزعم مصنف یہ ہوا کہ بعد کی زندگی میں اخلاقی زوال بڑی تیزی سے آیا۔ اس دعوے کے ثبوت میں میور نے غزوات کے محرکات و مقاصد خصوصاً یہودیوں کے خلاف مہموں کے اغراض و محرکات تعدد ازواج تلوار کے ذریعہ تبلیغ اسلام وغیرہ کو پیش کیا ہے۔ وحی و نزول قرآن کے بارے میں میور کے خیالات خالص متعصب عیسائی فکر کے نمائندہ ہیں۔ اس پر متعدد تنقیدیں اردو سے انگریزی میں لکھے گئے ہیں جن میں سرسید احمد خاں کی تنقید 'خطبات احمدیہ' میں نمایاں تحریر ہے۔

میور کی کتاب سیرت کو اس بنا پر قبولیت عام حاصل ہوئی کہ وہ عیسائی تعصب کے تقاضوں کے مطابق لکھی گئی تھی اور پھر اسی انداز میں متعدد کتابیں انیسویں صدی عیسوی کے اواخر اور بیسویں صدی کے اوائل میں لکھی گئیں مثلاً ڈی لین (DE LANE) کی LIFE OF MOHOMET جو لندن سے ۱۸۶۱ء میں شائع ہوئی۔ لیکن اس فرقہ وارانہ تعصب کا رد عمل بھی عیسائی حلقوں میں ہوا اور اس کی تردید میں کئی کتابیں انیسویں صدی عیسوی میں لکھی گئیں۔ ان میں سے ایک اہم کتاب گاڈفرے ہگنس (GODFREY HIGGINS) کی کتاب MAHOMET THE ILLUSTRIOUS (نیویارک ۱۹۰۵ء) ہے جو زیادہ تر APOLOGY کے نام سے مشہور ہے۔ مصنف نے یہ کتاب اس لئے لکھی تھی کہ مسلمانوں اور عیسائیوں کے درمیان نفرت کی خلیج کو پاٹا جائے

کیونکہ بزعم مصنف اسلام اور عیسائیت دونوں اپنی اصل و بنیاد میں ایک ہیں۔

بیسویں صدی عیسوی کا آغاز سیرت نگاری کے ایک اہم دور سے ہوا جس کو اگر علمی دور کہا جائے تو بے جا نہ ہوگا۔ اس کی ایک بڑی وجہ یہ تھی کہ بہت سے نئے ماخذ دریافت ہوئے جو پہلے سیرت نگاروں کو دستیاب نہ تھے۔ دوسری وجہ یہ تھی کہ اب تک سیرت نگاری میں جو سرمایۂ علم مہیا ہوا تھا اس کی بنا پر اس کے سبب ترتیب و تنقیح واقعات تحقیق و تفتیش اور اسلوب نگارش میں غیر معمولی ترقی ہوئی تھی۔ اس عہد کے آغاز کی سیرت نگاری کو دو حصوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے۔ ایک قسم ان کتابوں کی ہے جن کا مقصد عیسائی دنیا سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا تعارف کرانا تھا اور اس نوع کی بیشتر کتابیں میور وغیرہ کے انداز میں لکھی گئی تھیں چنانچہ WELLESTON کی کتاب HALFA AN HOUR WITH MAHOMET (لندن ۱۹۰۵ء) (P. DELACY JOHNSTONE کی سیرت MUHAMMAD AND HIS POWER (ایڈنبرا ۱۹۰۱ء)، میجر لیونارڈ کا اسلام پر تبصرہ (۱۹۰۹ء) میریڈتھ ٹاؤن سنڈ (MEREDITH TOWNSEND کی کتاب MAHOMMED THE GREAT ARABIAN (لندن ۱۹۱۲ء) کینن سیل (CANON SLL) کی کتاب THE LIFE OF MUHAMMAD (مدراس ۱۹۱۳ء)، ایڈتھ ہالینڈ (EDITH HOLLAND) کی THE STORY OF MOHAMMAD (لندن ۱۹۱۴ء)، سی۔ ایس۔ ہرگرونج (C.S. HURGRONGE) کا مطالعۂ اسلام "محمڈن ازم" (لندن ۱۹۱۶ء) جی ایم ڈریکوٹ (G.M. DRAYCOTT) کی کتاب MAHOMET: FOUNDER OF ISLAM (لندن ۱۹۱۶ء) وغیرہ اسی قبیل کی کتابیں اور مطالعات ہیں۔

دوسری نوع کی کتابیں مقالات اور خطبات علمی انداز کے ہیں جن میں عیسائی تعصبات تو موجود رہیں لیکن ذرا زیادہ دبیز پردوں میں اور نکتہ چینی زیادہ مہذب اور صاف ستھرے انداز میں کی گئی ہے جس کو علمی اور تحقیقی اسلوب کہا جاتا ہے۔ ان میں اس عہد کے سیرت نگاروں میں سرفہرست ڈی ایس مارگولیتھ (D.S.

یقی سلسلہ میں

(MARGOLIUTH) ہیں جن کی سیرت بعنوان MOHAMMAD AND
THE RISE OF ISLAM لندن سے ۱۹۰۵ء میں اور مطالعۂ اسلام بعنوان "محمد ازم"
اسی جگہ سے ۱۹۱۵ء میں شائع ہوئے مارگولیتھ کی کتاب کی نمایاں خصوصیت یہ
ہے کہ سیرت رسول پر غالبًا پہلی بار تفسیر قرآن اور حدیث و سنت کو اتنی جامعیت
کے ساتھ ماخذ کے طور پر استعمال کیا گیا ہے۔ چنانچہ کتاب میں تفسیر طبری اور مسند احمد
بن حنبل وغیرہ کے حوالے کثرت سے ملتے ہیں۔ اسی طرح ابن حجر عسقلانی کی الاصابہ
فی تمیز الصحابہ کا استعمال بھی خوب کیا گیا ہے۔ تقریبًا پانچ سو صفحات کی تیرہ ابواب
پر مشتمل کتاب میں سیرت کے تمام پہلوؤں پر روشنی علمی انداز سے ڈالی گئی ہے
ترتیب کتاب میں تاریخی توقیت کو مدنظر رکھا گیا ہے۔ اگرچہ رسول کریم صلی اللہ علیہ
وسلم کے اوصاف حمیدہ — انسانیت، ہمدردی، سادگی وغیرہ — کو بہت سراہا گیا
ہے تاہم وحی و قرآن، غزوات کے اغراض و مقاصد، غیر مسلموں سے سلوک وغیرہ
پر مارگولیتھ کے خیالات اپنے پیشروؤں سے کچھ زیادہ مختلف نہیں ہیں۔ ہاں یہ ضرور ہے
کہ مارگولیتھ کو مکی اور مدنی زندگی میں اخلاقی زوال کا تیز رفتار عمل نظر نہیں آتا۔

بیسویں صدی عیسوی کے آخری پچاس ساٹھ سال سیرت نگاری کے میدان
میں کیفیت اور کمیت دونوں کے لحاظ سے بڑے وقیع ہیں۔ عام تعارفی یا درسی انداز کی
کتب سیرت کے علاوہ اس زمانے میں بڑی محققانہ کتابیں لکھی گئیں جن کے خیالات
و آراء سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے لیکن ان کی اہمیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سیرت رسول اور اسلام کا مطالعہ اس دور میں مختلف زاویوں سے کیا گیا۔ قرآن، حدیث
تفسیر غرضیکہ اسلام کے کسی فکری یا عملی پہلو پر مغرب میں جو کچھ لکھا گیا اس میں سیرت
نبوی کا ایک باب یا فصل ضرور قائم کی گئی۔ خاص سوانح عمری پر متعدد وقیع کتابیں
لکھی گئیں جن کے اسالیب و لہجات مختلف ہیں۔ بعض میں رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم
پر بحیثیت مصلح و معلم اخلاقیات لکھا گیا تو کچھ میں آپ کی پیغمبرانہ حیثیت کو موضوع
بحث بنایا گیا۔ بعض مطالعات خالص تاریخی اور علمی انداز سے کئے گئے اور کچھ اور میں

مذہبی، فکری اور فلسفیانہ نقطۂ نظر اپنایا گیا ہے۔ اس دور میں دلچسپی کا ایک موضوع یہ بھی رہا کہ آپ رسول صادق تھے یا نہیں بلکہ زیادہ توجہ اس پر مرکوز رہی کہ اسلام اور پیغمبر اسلام نے یہودیت اور عیسائیت سے کس قدر اور کیسی خوشہ چینی کی ہے۔ چنانچہ ۱۹۲۶ء میں مشہور انگریز مترجم قرآن رچرڈ بیل (RICHARD BELL) نے اپنے خطبات میں ثابت کیا کہ اسلام نے بیشتر اصول و عقائد عیسائیت سے مستعار لئے ہیں اور پھر یہ خطبات ORIGIN OF ISLAM IN ITS CHRISTIAN ENVIRONMENT کے نام سے اس برس لندن سے شائع ہو گئے۔ ایک یہودی عالم سی، سی ٹورے (C.C.TORREY) نے دوسری طرف اپنی تصنیف THE JEWISH FOUNDATION OF ISLAM میں یہ ثابت کر دکھایا کہ اسلام پورا کا پورا یہودیت سے ماخوذ و مستعار ہے۔ اسلام کے دوسرے آسمانی مذاہب سے مستعار و ماخوذ ہونے یا پیغمبر اسلام کے انبیاء سابق سے متاثر و خوشہ چین ہونے کے مغربی نظریات کے پیچھے علمی و تحقیقی جستجو کے علاوہ غیر شعوری طور پر وہی جذبات و خیالات کارفرما ہیں جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی تکذیب کرنے والے عیسائی اور یہودی مورخین و مصنفین کے تھے کہ اپنے مذہب کی برتری ثابت کرنے کیلئے ضروری ہے کہ اسلام اور پیغمبر اسلام کو یا تو مطعون کیا جائے یا کم از کم ان کی انفرادیت و تشخص کو تسلیم نہ کیا جائے۔ بیل اور ٹورے کے پیش کردہ نظریات گذشتہ صدیوں میں مغربی نگارشات سیرت و اسلام کی بازگشت ہیں۔ فرق صرف لب و لہجے اور اسلوب و بیان کا ہے۔ حیرت ہوتی ہے کہ اتنے زبردست علماء و محققین کی نظر سے قرآن کریم کا دعویٰ کیونکر اوجھل ہو جاتا ہے کہ وہ کتب سابقہ کا مصدق ہے مکذب نہیں ہے۔ وہ یہ کیونکر نظر انداز کر دیتے ہیں کہ اسلام نے ہمیشہ یہ دعویٰ کیا ہے کہ وہ اس واحد دین خداوندی کا نقطۂ عروج و تکمیل ہے جو حضرت آدم سے شروع ہو کر حضرت محمد (علیہم الصلوٰۃ والسلام) پر منتہی ہوا ہے۔ دین و مذہب تو بس ایک۔ اسلام ۔ ہے۔ دوسرے انبیاء و رسل کے یہاں شریعتیں اور قوانین اور ضابطہ ہائے حیات مختلف تھے۔ مغرب کو ابھی اس زاویہ نگاہ سے اسلام اور پیغمبر اسلام کا مطالعہ کرنا ہے اور جس دن ایسا دیانتداری اور خلوص کے ساتھ ہوا اس دن یورپ و مغربی دنیا میں ان دونوں کا صحیح تعارف ہو گا۔

خاص سیرت نبوی پر جو آزاد تصانیف اس عہد میں لکھی گئیں ان میں ڈبلو مونٹگمری واٹ (W. MONTGOMERY WATT) کی قیمتی کتاب سیرت ہے

جو دو جلدوں میں MUHAMMAD AT MECCA اور MUHAMMAD AT MEDINA کے نام سے آکسفورڈ سے بالترتیب ۱۹۵۳ء اور ۱۹۵۶ء میں شائع ہوئی۔ ۱۹۶۱ء میں مصنف نے خود ہی اپنی ان دونوں کتابوں کی تلخیص MUHAMMAD PROPHET AND STATESMAN کے عنوان سے آکسفورڈ ہی سے شائع کی۔ اب تک سیرت نبوی پر جو کتابیں انگریزی میں شائع ہوئی ہیں ان میں غالباً یہ کتاب سب سے زیادہ وقیع، علمی، تاریخی، معروضی اور دیانتدارانہ ہے لیکن مغربی تعصبات اور عیسائی عصبیت سے خالی نہیں ہے۔ جیسا کہ عناوین سے ظاہر ہے کہ واٹ کی پہلی کتاب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مکی زندگی سے بحث کرتی ہے اور دوسری مدنی زندگی سے اور تلخیص ان دونوں ادوار حیات طیبہ کا خوبصورت جائزہ ہے۔

مونٹگمری واٹ کی کتاب سیرت پر جامع تبصرہ کیلئے کافی جگہ اور وقت درکار ہے جو اس جائزے کے حدود سے باہر ہے تاہم ایک مختصر تبصرہ ناگزیر ہے۔ اگرچہ واٹ نے قبل اسلام کے عرب سماج کی بحث میں معاشی اسباب وعلل پر بہت زیادہ زور نہیں دیا ہے جیسا کہ آج کے جدید مورخین وسیرت نگاروں خاص کر مارکسی طرز فکر کے مصنفین کا انداز ہے تاہم انھوں نے انفرادیت (INDIVIDUALISM) پر اور بین قبائلی رقابت (TRIBAL RIVALRY) پر بہت زیادہ زور دیا ہے۔ یہی انداز و اسلوب رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے آباء و اجداد پر بحث میں اپنایا گیا ہے۔ واٹ نے اس سلسلہ میں اپنے پیشرؤں جیسے ایچ اے آر گب (H.A.R.GIBB) وغیرہ کی مانند بنو امیہ اور بنو ہاشم کی ماقبل اسلام نام نہاد رقابت کو شبہ کی نظر سے دیکھا ہے اگرچہ اس کی زیادہ توضیح نہیں کی ہے۔ واٹ کا یہ خیال کہ حضرت خدیجہ سے شادی سے قبل رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ابتدائی زندگی کے واقعات پردۂ خفا میں ہیں اور جو کچھ مآخذ میں مذکور ہے وہ بعد کے ادب کا حصہ ہے صحیح نہیں ہے۔ موصوف نے ابتدائی مکی عہد کو ایک صفحہ سے بھی کم میں بیان کر دیا ہے جبکہ حضرت خدیجہ، ورقہ بن نوفل کے اثرات اور ان کے ذریعہ آپ پر عیسائی اثرات کو کافی وضاحت اور دلجمعی کے ساتھ لکھا ہے۔

واٹ کے ان دونوں بیانات میں ٹور اندرے (TOR ANDRAE) کے خیالات کی بازگشت سنائی دیتی ہے موخر الذکر کا خیال ہے کہ حضرت عیسیٰ کی بتیسمہ سے پہلے کی زندگی جس طرح روایتی یا غیر حقیقی ہے اسی طرح بعثت سے قبل آپ کی زندگی بھی روایات اور غیر مستند واقعات پر مبنی ہے۔ حضرت خدیجہ پر ورقہ بن نوفل کے عیسائی اثرات اور ان کے ذریعہ آپ پر ان کی چھاپ کا واضح ذکر ٹور اندرے کے یہاں کافی سے زیادہ ہے؛ غار حرا میں تحنث، رویائے صادقہ، اور وحی کے نزول پر ساری بحث تشکیک کی فضا میں کی گئی ہے۔ اسی طرح رسالت کے منصب پر گفتگو خالص عیسائی نقطۂ نظر کی ترجمان ہے۔ دراصل اس باب میں تمام عیسا مصنفین ٹور اندرے کے خیالات کے کم وبیش حامی ہیں۔ ایک سبب یہ بھی ہے کہ ان مذہبی اور مابعد الطبیعیاتی مباحث پر وہ اسلامی نقطۂ نظر اور عیسائی یا یہودی نظریات کے درمیان خط امتیاز نہیں کھینچ پاتے جس کا لازمی نتیجہ یہ نکلتا ہے کہ وہ یہودی یا عیسائی روایات کی روشنی میں اسلامی نظریات پر بحث کرتے ہیں۔ یہی سبب ہے کہ وہ قرآن کریم کی تدوین کو بائبل کی مانند بعد کا کام سمجھتے ہیں اور اس کو اس طرح کلام الٰہی سمجھنے سے قاصر ہیں جس طرح کہ اسلامی عقیدہ ہے۔ واٹ نے اعتراف کیا ہے کہ مسلمانوں کا عقیدہ ہے کہ پورا قرآن غیر انسانی اور الٰہی کلام ہے جبکہ مغربی سیکولر مفکروں اور دانشوروں کا خیال ہے کہ وہ پیغمبر اسلام کے شعوری دماغ اور شخصیت کا زائیدہ ہے۔ ایک تیسرا خیال جس کی طرف آج کل رجحان مغرب میں بڑھ رہا ہے کہ دراصل قرآن ہے تو الہامی کتاب مگر اسکی تدوین و لفظی تشکیل رسول نے کی ہے۔ واٹ کے یہاں اسی طرح ابتدائی اسلامی تعلیمات پر بحث بھی دوسرے مفکرین یورپ کے خیالات کا عکس رکھتی ہے۔ ابتدائی مسلمانوں کا جائزہ بڑا قیمتی اور عالمانہ ہے تاہم یہاں بھی علمی تعصبات کو کافی دخل ہے۔ مکی مخالفتِ اسلام کے باب میں ٹور اندرے اور واٹ کا یہ خیال ہے کہ

---

(۱) ان دونوں خیالات کیلئے ملاحظہ ہو ٹور اندرے Mohammad the Man And His Faith، لندن ۱۹۳۶ء، صفحات ۳۱-۵۳ اور صفحات ۳۵-۳۹، ۴۳، صفحات ۸۰-۸۲، صفحات ۹۰-۹۳ وغیرہ

مسلمانوں کی تعذیب بہت سخت نہ تھی۔ واٹ کے یہاں مکی عہد کے ایک اہم جائزے کا بیان ملتا ہے جو آپ کے پوری مکی حیات کا نچوڑ ہے اور بعض خیالات کے سوا بہت وقیع ہے۔

واٹ کا خیال ہے کہ مدنی زندگی کے آغاز میں ہی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ابتدائی مہموں کے ذریعہ مکہ کی ناکہ بندی کر دی تھی اس طرح ان کو اشتعال (PROVOCATION) دلایا تھا کہ وہ مدینہ پر حملہ کریں۔ کم از کم ابتدائی مہموں کی حد تک وہ بھی غزوات و سرایا کا مقصد معاشی یا حصول دولت سمجھتے ہیں اور جس کو ہمارے مسلم علماء بھی اقتصادی ناکہ بندی تسلیم کرتے ہیں۔ حالانکہ صورت حال اس سے قطعی مختلف ہے۔ ٹورانڈرے کا بھی یہی خیال ہے کہ مکہ اور مدینہ کی آویزش اقتصادی ناکہ بندی کے سبب ہوئی تھی۔ واٹ نے عرب قبائل کے اتحاد اور مسلمان ہونے پر کافی بحث کی ہے تاہم یہاں بھی مذہبی اور علمی تعصب کی کارفرمائی نظر آتی ہے۔ وہ بیشتر عرب قبائل کے اسلام کے قائل نہیں۔ اس کو مسلمانوں سے سیاسی اتحاد سمجھتے ہیں۔ خاص کر شمال و جنوب کے عیسائی طبقات اور قبائل کے مسلمان ہونے کو وہ اپنے مذہبی تعصب کے سبب تسلیم نہیں کرتے۔ مدینہ کی اندرونی سیاست کے باب میں بھی وہ توازن قائم نہیں رکھ پاتے۔ وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیاسی حیثیت اور طاقت کے دو زمانے قرار دیتے ہیں۔ اوّل جنگ خندق سے قبل کا زمانہ جب آپ محض ایک طبقہ مہاجرین کے سردار تھے اور جنگ خندق کے بعد کا زمانہ جب آپ رفتہ رفتہ پورے شہر، پھر علاقے اور بالآخر پورے عرب کے قائد و حکمراں بنے۔ یہ عجیب بات ہے کہ واٹ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مقابلے میں مدینہ کی سیاست میں عبداللہ بن ابی بن سلول اور قبائلی سیاست میں مسیلمہ، طلیحہ اور اسود عنسی کی طاقت و حشمت کو بطور مد مقابل لاکھڑا کرتے ہیں۔ یہودی قبائل سے اسلام کی آویزش میں واٹ کا نقطۂ نظر بڑا معرومی ہے۔ لیکن اسلامی امت، اسلامی ریاست اور اس کے ذیلی اداروں مثلاً دستور مدینہ

اور مالی نظام وغیرہ کے ضمن میں واٹ گولڈ زیہر (GOLDZIHER) ولہاسن (WELLHAUSEN) نوئلڈیکے (NOELDEKE) اور ٹورانڈرے وغیرہ پیشروؤں کے خیالات سے نہ صرف متاثر بلکہ مبہوت ہیں اور انھیں کے خیالات کو دہراتے ہیں اگرچہ اسلوب و الفاظ مختلف ہیں۔ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سماجی اصلاحات کے وہ بڑے قائل اور اس کے ضمن میں آپ کی عظمت کے معترف بھی نظر آتے ہیں۔ مذہبی اداروں جیسے نماز، زکوٰۃ وغیرہ کے باب میں بھی ان کے خیالات پر ان کے پیشروؤں کے خیالات کا اثر نظر آتا ہے اور یہاں ان کا رد یہ غیر علمی بھی ہے۔ بہر حال مجموعی طور سے وہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی عظمت و جلالت کے قائل ہیں اگرچہ وہ آپ کی رسالت کو تسلیم کرنے میں متامل نظر آتے ہیں۔ اختلاف خیالات کے باوجود بہر حال یہ تسلیم کیا جانا چاہیے کہ واٹ کی کتاب سیرت نبوی کے موضوع پر ایک انتہائی قابل قدر اضافہ ہے جو مستقبل کے مغربی و مشرقی مورخوں کے لئے مشعل راہ بنے گی۔

اگرچہ مونٹگمری واٹ کی کتاب کے ضمن میں ٹورانڈرے اور ان کی کتاب کا ذکر آچکا ہے تاہم ضروری معلوم ہوتا ہے کہ چند باتیں الگ سے بھی کہدی جائیں۔ یہ مطالعہ دراصل رسول کریم کی پیغمبرانہ حیثیت کا ہے۔ سات ابواب پر مشتمل کتاب اوسط درجہ کی ضخامت کی ہے۔ مقدمہ میں بزعم خویش آپ پر یہودیت، عیسائیت اور عرب کے دوسرے مذاہب کے اثرات کا جائزہ ہے، باب اول عہد نبوی سے ذرا قبل عرب کی مذہبی حالت سے بحث کرتا ہے جبکہ باب دوم میں آپ کے بچپن سے بعثت تک کے حالات ہیں۔ باب سوم آپ کے مذہبی پیغام، باب چہارم وحی۔ باب پنجم قریش سے تصادم۔ باب ششم مدینہ میں حکمرانی کے دور اور آخری باب شخصیت کے مکمل تجزیے پر مبنی ہے۔ پوری سیرت کا مذہبی نقطۂ نظر سے مطالعہ کیا گیا ہے اور دعویٰ کیا گیا ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے مذہبی تجربات پر شامی عیسائیت (SYRIAN CHRISTIANITY) کے اثرات ہیں جو مختلف اسلامی اداروں میں جھلکتے ہیں۔ یہ بات یاد رکھنے کی ہے خود ٹورانڈرے

ایک لوتھری پادری (LUTHERAN BISHOP) تھے۔
میکسم روڈنسن (MAXIM RODNISON) کی کتاب سیرت MUHAMMAD اگرچہ فرانسیسی زبان میں کافی عرصے پہلے شائع ہوئی تھی تاہم ۱۹۷۱ء میں اس کا انگریزی ترجمہ شائع ہوا۔ یہ کتاب ایک لاادری دانشور (AGNOSTIE) کے قلم سے ہے جس نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت طیبہ کا جائزہ اپنے مخصوص نظریات کی روشنی میں لیا ہے۔ بہر حال بعض مباحث کافی فکر انگیز ہیں اور ان سے اختلاف تو کیا جا سکتا ہے مگر نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ ایک اطالوی دانشور فرانسسکو جبریئلی (FRANCESCO GABRIELI) کی کتاب MUHAMMAD AND THE CONQUEST OF ISLAM لندن سے شائع ہوئی ہے۔ اطالوی متن کا انگریزی ترجمہ ورجینیا لولنگ (VIRGINIA LULING) نے کیا ہے۔ یہ سیرت نبوی کی مختصر اور جامع کتاب ہے جس میں ماخذ پر عمدہ بحث کے علاوہ صدر اول میں اسلامی فتوحات پر وقیع بحث ہے اگرچہ زیادہ تر نقطۂ نظر غیر اسلامی ہے۔

ان عمدہ تجزیاتی اور تحلیلی مطالعات کے علاوہ بے شمار عام نوع کی سوانح عمریاں بھی لکھی گئی ہیں ان میں ایمیلی ڈرمنگھم (EMILE DERMENGHAM) کی کتاب سیرت MUHAMMAD AND THE ISLAMIC TRADITION مطبوعہ لندن ۱۹۳۰ء ہے۔ اسی ضمن میں ای رائسٹن پائک (E. ROYSTON PIKE) کی کتاب MOHAMMAD اور مشہور مورخ اسٹینلے لین پول (STANELY LANE-POOLE) کی کتاب PROPHET AND ISLAM کا ذکر کیا جا سکتا ہے، جو بالترتیب لندن اور لاہور سے ۱۹۶۲ء اور ۱۹۵۲ء میں شائع ہوئیں۔ جے۔ بی گلب (J. B. GLUBB) کی عمدہ کتاب سیرت THE LIFE AND TIME OF MOHAMMAD (لندن ۱۹۷۰ء) ایک عیسائی دانشور کے قلم سے سیرت رسول عربی کا ہمدردانہ مطالعہ ہے۔ جو رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے حربی اقدامات کا عمدہ مطالعہ ہے۔ جی وڈن گرن (G. WIDENGREN) کی کتاب

MUHAMMAD AN APOSTLE OF GOD (لندن ۱۹۵۵ء) معراج نبوی سے متعلق ایک علمی مطالعہ ہے جس میں اس موضوع پر یہودی، عیسائی اور اسلامی تصورات و روایات کی تنقیح و تحلیل ملتی ہے۔ رابرٹ اے گلک (ROBERT · A · GULICK) کی کتاب MUHAMMAD THE EDUCATOR (لاہور ۱۹۵۳ء) رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ایک بطور معلم مطالعہ ہے اور نئے نئے گوشوں کو سامنے لاتی ہے۔ ان کے علاوہ متعدد آزاد سیرتیں بھی لکھی گئیں جو مختلف پہلوؤں سے بحث کرتی ہیں مگر ان کا ذکر طوالت کے خوف سے نظر انداز کیا جاتا ہے۔

مطالعات اسلام میں سیرت پر مواد محمڈن ازم کے عنوان سے شائع ہونے والی کتابوں میں بہت کافی ملتا ہے اور ایسی کچھ کتابوں کا ذکر پہلے آ چکا ہے۔ بیسویں صدی عیسوی کے نصف آخر میں جو کتابیں محمڈن ازم کے نام سے لکھی گئیں ان میں لوئی گارڈیٹ (LOUIS GARDET) کی کتاب ہے جو لندن سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی۔ مگر اس سلسلۂ زریں میں اہم ترین مطالعہ ایچ اے آر گب H.A. R. GIBB) کا ہے جو ۱۹۴۹ء میں لندن سے ہی شائع ہوا۔ یہ مطالعہ مذہبی نقطۂ نظر سے کیا گیا ہے اور آپ کو زندگی کے تمام مراحل میں مذہبی مصلح اور پیغمبرانہ عہدہ پر فائز سمجھا گیا ہے لیکن آپ کی پیغمبرانہ حیثیت کو گب نے عام عیسائی انداز فکر کے مطابق پیش کیا ہے۔ ان کا خیال یہ ہے کہ شروع میں آپ نئے مذہب کا شعور یا ادراک نہیں رکھتے تھے لیکن قریش کی مخالفت نے ایک نئے مذہب کی بنا ڈالنے پر آمادہ کیا اور بعد میں مدینہ کے زمانے میں قریش کی مخالفت نے اسلام کو ایک ممتاز مذہبی امت یا جماعت و تحریک میں تبدیل کر دیا۔ جس کے اپنے مخصوص عقائد اور ادارے تھے آپ کے مخالفین کی مخالفت مذہبی عوامل کی بنا پر نہیں تھی بلکہ اس کے پیچھے سیاسی اور معاشی اسباب کارفرما تھے۔ مکہ میں آپ نے جو کچھ نظریاتی طور پر پیش کیا تھا مدینہ میں اس کو عملی شکل دے دی تھی۔ غزوات خاص کر قریش سے محاربات کا مقصد یہ تھا کہ مدینہ کی اسلامی جماعت کو تحفظ فراہم کیا جائے اور اسی بنا پر مکہ والوں کی اقتصادی ناکہ

کیونکہ ان کو مملکت اسلامی میں برضا و رغبت شامل ہونے پر مجبور کیا گیا تھا۔ مدنی دور حیات میں اگرچہ آپ سیاست اور جنگ کی الجھنوں میں الجھے رہے تاہم پیغمبرانہ کام سے غافل نہیں ہوئے۔ غیر مسلموں خصوصاً یہودیوں اور عیسائیوں سے آپ کا رویہ عرب قومیت پر مبنی دکھائی دیتا ہے۔ آپ کے ذاتی اوصاف و کمالات کی تعریف کی گئی ہے اور آپ کی انسانیت پر زیادہ زور دیا گیا ہے۔

اسی طرح قرآن کریم کے تراجم یا ان کے انگریزی مقدموں میں سیرت نبوی پر ایک فصل ضرور قائم کی جاتی ہے جیسا کہ پہلے کہا جا چکا ہے۔ بیسویں صدی عیسوی میں اس نوع کا نمائندہ مواد سیرت رچرڈ بیل (RICHARD BELL) کے INTRODU-CTION TO THE QURAN) میں ملتا ہے جو ۱۹۵۳ء میں ایڈنبرا سے شائع ہوا۔ اس مطالعہ سیرت کا انداز مذہبی ہے۔ قبل اسلام عربوں کے تاریخی پس منظر کے بعد سیرت کے اہم پہلوؤں کا جائزہ لیا گیا ہے۔ ابتدائی زندگی کے تمام واقعات کو صرف ایک پیراگراف میں بیان کرنے کے بعد آپ کے پیغمبرانہ مقام پر مفصل بحث ہے جس میں وحی کے آغاز، یہودیت و عیسائیت کے اثرات، مکہ میں قریش سے معاملت و مصالحت، تحویل قبلہ، غزوات و سرایا کے اقتصادی محرکات، یہودیوں سے متعصبانہ سلوک وغیرہ موضوعات پر مختصر بحث کے بعد آپ کے کردار اور مقاصد پر بحث ہے۔ بہرحال یہ پورا مطالعہ عام عیسائی نقطۂ نظر کا غماز ہے اور تعصبات سے بھرپور۔

سیرت نبوی پر مواد کا ایک اہم ماخذ عربوں یا عرب شخصیات کی عام تاریخ بھی ہے۔ عربوں پر ہر تاریخی کتاب میں ایک حصہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم سے ضرور متعلق ہوتا ہے۔ فان گرونی بام (VON GRUNEBAUM) کی کتاب کلاسیکل اسلام جس کا انگریزی ترجمہ کیتھرین واٹسن (KOTHERINE WATSON) نے لندن سے ۱۹۷۰ء میں شائع کیا، کا دوسرا باب سیرت نبوی پر ہے۔ اسی طرح ولہاسن (WELLHOUSEN) کی کتاب

THE ARAB KINGDOM AND ITS FALL کا انگریزی ترجمہ ۱۹۲۷ء اور ۱۹۷۳ء میں لندن سے چھپا اپنے مقدمہ میں سیرت رسول پر خاصا وقیع مواد رکھتا ہے۔ اسی سلسلہ میں تاریخ عرب اور عرب شخصیات پر فلپ کے ہٹی (PHILLIP K. HITTI) کی مقبول عام HISTORY OF THE ARABS اور مصنف کی تازہ ترین تصنیف MAKERS OF ARAB HISTORY میں سیرت کا اہم مواد ہے۔ دونوں کتابوں میں سیرت نبوی پر جو کچھ لکھا گیا اس میں عام عیسائی طرز فکر کی کارفرمائی ہے اور بعض حقائق تک غلط ہیں، تو تعبیرات و تشریحات کے تعصب کا کیا شکوہ۔ ہٹی کو اصطلاحی طور سے مغربی مصنف نہیں شمار کرنا چاہئے کیونکہ وہ لبنان نژاد عرب ہیں لیکن اپنے طرز فکر اور اسلوب کے اعتبار سے ان کا شمار ان میں ہوتا ہے۔ اس اعتبار سے جرجی زیدان کی تمدن عرب کا انگریزی ترجمہ جو مارگولیتھ نے کیا ہے مغربی نفسیات کے دائرہ میں آجاتا ہے۔ برنارڈ لوئس (BEKNARD LEWIS) کی کتاب THE ARABS IN HISTORY (مطبوعہ لندن ۱۹۵۰ء) اور ٹی ڈبلو آرنلڈ (T.W. ARNOLD) کی مشہور و مقبول کتاب THE PREACHING OF ISLAM (مطبوعہ لندن ۱۹۳۵ء) میں بھی سیرت نبوی کا مختصر جائزہ موجود ہے۔ مغربی زبانوں خصوصاً جرمن و فرانسیسی کتابوں کے انگریزی تراجم میں گولڈ زیہر (GOLDZIHER) کی MUSLIM STUDIES اور نولڈیکے، وان کریمر، بروکلمن وغیرہ کی کتابوں میں سیرت کا مواد خاصا ملتا ہے۔ اسلام کے تعارف پر جو کتابیں اس صدی کے اواخر میں لکھی گئیں ان میں بھی سیرت نبوی پر کچھ نہ کچھ مواد موجود ہے۔ اس ضمن میں الفریڈ گلیوم کی اسلام اور مصنف مذکور اور ٹی آرنلڈ کی مشہور کتاب THE LEGACY OF ISLAM اور جان بی کرسٹوفر (JOHN B. CHRISTOPHER) کی کتاب THE ISLAMIC TRADITION

(نیویارک ۱۹۷۸ء) وغیرہ کو گنا یا جاسکتا ہے۔ شخصیات پر ابھی حال میں امریکہ میں تازہ ترین تصنیف THE HUNDRED شائع ہوئی جس میں سرفہرست اسم گرامی رسول کریم کا ہے۔ یہ چند مشہور ترین کتابوں کے نام تھے جو اس دور میں شائع ہوئی ہیں ورنہ اس نوع کی تمام کتابوں کا استیعاب اس مضمون کے احاطے سے باہر ہے۔

رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی سیرت پر خاصے وقیع اور اہم مواد کا ایک اور ماخذ کتب حوالہ یعنی (REFERENCE WORKS) ہیں۔ ان میں سرفہرست انسائیکلو پیڈیا آف اسلام ہے جس کا پہلا اڈیشن برل (BRILL) سے ۱۹۱۳ء اور ۱۹۳۶ء کے درمیان شائع ہوا۔ دوسرا نظرثانی شدہ ایڈیشن ۱۹۵۰ء میں شروع ہوا تھا جو ہنوز جاری ہے۔ بہرحال اس میں رسول کریم پر خاصا مختصر اور جامع مواد موجود ہے لیکن وہ تشنگان علم کی پیاس نہیں بجھا سکتا۔ اسی ضمن میں پی ایم ہولٹ (P. M. HOLT)، برنارڈ لیوس اور اے کے ایس لیمٹن (A. K. S. LAMBTON) کی مرتب کردہ THE CAMBRIDGE HISTORY OF ISLAM ہے جو کیمبرج سے ۱۹۷۰ء میں شائع ہوئی۔ اے جے آربری (A. J. ARBERRY) کی مرتب کردہ RELIGION IN THE MIDDLE EAST (کیمبرج ۱۹۶۹ء) ایس رونارٹ (S. RONART) اور این رونارٹ کی مرتب کردہ CONCISE ENCYCLOPAEDIA OF ARAB CIVILIZATION ہرگیر ۱۹۶۰-۶۶ء، اور بی اسپولر (B. SPULER) کی THE MUSLIM WORLD: A HISTORICAL SURVEY (برل ۱۹۶۰-۶۶ء) وغیرہ کا ذکر کیا جاسکتا ہے۔ اس نوع کی کتابوں میں عموماً سیرت کا خاکہ ہی مل سکتا ہے مفصل مباحث کی گنجائش نہیں ہوتی۔ لیکن اس اعتبار سے ان کی بڑی قدر و قیمت ہے کہ کوزہ میں دریا بند کر دیا جاتا ہے۔

بیسویں صدی عیسوی خصوصاً اس کا نصف آخر سیرت نبوی پر محققانہ تصانیف اور عالمانہ مضامین و مقالات کا زمانہ ہے اگرچہ اس کی بنیاد گیگ نیر وغیرہ انگریز مصنفین اور جرمن، اطالوی، فرانسیسی اور دوسرے علمار و مستشرقین کے ہاتھوں انیسویں صدی میں پڑ چکی تھی لیکن جس تبحر علمی دقت نظر اور وسعت معلومات کا ثبوت اس صدی میں دیا گیا اس کی نظیر پہلی صدی میں ڈھونڈنا بیکار ہے۔ ٹور اندرے اور موٹنگمری واٹ کے یہاں جو تحقیق ملتی ہے وہ میور اور مارگو لیتھ کے یہاں مفقود ہے۔ سیرت پر ان آزاد تصانیف کے علاوہ دوسرے تحقیقی کاموں میں اے گیوم کا سیرت ابن اسحاق کا انگریزی ترجمہ جو LIFE OF MUHAMMAD کے نام سے لندن ۱۹۵۵ء سے شائع ہوا سب سے زیادہ وقیع ہے۔ موصوف نے ابن اسحاق کی سیرت رسول اللہؐ" اور ابن ہشام کی السیرۃ النبویۃ کی روایات الگ الگ کرکے ان کا انگریزی ترجمہ پیش کیا۔ اس سے بیک نظر معلوم ہو جاتا ہے کہ کون سی روایات ابن اسحاق کی ہیں اور کون سی ان کے جامع کی یہ محققانہ کام مدتوں تک انگریزی داں طبقہ کے لئے گراں قدر ماخذ رہے گا۔ اس کے بعد اسی مصنف نے ایک اور تحقیقی کام NEW LIGHT ON THE LIFE OF MUHAMMAD کے نام سے کیمبرج سے شائع کیا۔ دراصل یہ تصنیف فیض کی قرادیوں لائبریری میں موجود ایک مخطوطہ کے منتخب حصوں کا ترجمہ ہے۔ مخطوطہ ابن اسحاق کے ایک شاگرد یونس بن بکیر (م ۱۹۹ھ) کی ان یادداشتوں پر مبنی ہے جو انھوں نے ابن اسحاق کے سیرت نبوی پر خطبات سن کر لکھ لی تھیں۔ مترجم نے ان حصوں کا ترجمہ پیش کیا ہے جن سے سیرت کے نئے گوشوں پر روشنی پڑتی ہے اور جن کا حوالہ ابن اسحاق کی سیرت کے متداول نسخوں میں نہیں پایا جاتا۔

اگرچہ ابن خلدون کے مقدمہ میں سیرت نبوی پر بہت زیادہ مواد نہیں

ملتا تاہم جو کچھ بھی ملتا ہے وہ بڑا وقیع سمجھا جاتا ہے اس لئے فرانز روز نتھال (FRANZ ROSENTHAL) کے انگریزی ترجمہ کا ذکر ناگزیر ہو جاتا ہے جو ۱۹۵۸ء میں تین جلدوں میں امریکہ سے شائع ہوا۔ اسی ضمن میں بلاذری کی اہم تصنیف فتوح البلدان کے انگریزی ترجمہ کا بھی ذکر ہونا چاہیے جو فلپ کے ہٹی نے THE ORIGINS OF THE ISLAMIC STATE کے عنوان سے ۱۹۱۶ء میں نیویارک سے شائع کیا تھا۔ اہل علم واقف ہیں کہ اس میں بعض اہم غزوات و فتوحات نبوی جیسے مدینہ، بنونضیر، بنو قریظہ، خیبر، فدک، وادی القریٰ اور تیماء، مکہ، طائف، تبالہ اور جرش، تبوک ایلہ اور اذرح، مقنا اور جرباء، نجران، یمن، عمان، بحرین اور یمامہ وغیرہ کے بارے میں بڑی قیمتی معلومات ملتی ہیں۔ اس کے علاوہ مختلف مصنفین اسلام اور مورخین سیرت جیسے واقدی، طبری، ابن قدامہ، یحییٰ بن آدم، قاضی ابو یوسف وغیرہ متعدد حضرات کی کتابوں کے انگریزی تراجم بھی کئے گئے ہیں اور ان پر حواشی و تعلیقات بھی چڑھائے گئے ہیں۔ اس لحاظ سے مسلم مآخذ کے انگریزی تراجم سیرت نبوی پر ایک خاص مواد کے حامل ہیں اور ان کی اہمیت اور افادیت سے انکار نہیں کیا جا سکتا۔

سیرت پر کتابوں کے بیان کے آخر میں دلچسپ کتابوں کا ذکر افادیت سے خالی نہ ہوگا۔ ان میں سے ایک فادر ڈیوڈ بنجامن کلدانی REV. DAVID BENJAMIM KALDANI) جو ارومیہ کے بشپ تھے اور بعد میں مسلمان ہو کر پروفیسر عبدالاحد داؤد بنے کی دلچسپ کتاب MOHAMMAD IN THE BIBLE ہے جو الہ آباد سے کسی وقت شائع ہوئی موصوف ایک متبحر عیسائی عالم تھے جو اگرچہ ایرانی نژاد نسطوری تھے لیکن زندگی بھر بائبل کا مطالعہ کرتے اور اسے پڑھاتے رہے اور اس نتیجہ پر پہونچے کہ توراۃ و انجیل میں متعدد جگہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا ذکر خیر آیا ہے اور اپنے اس نظریہ کو

مثالوں اور دلائل سے ثابت کیا ہے۔ دوسری کتاب سترھویں، اٹھارھویں صدی عیسوی کے ایک چینی مسلمان عالم لیوشائی لین (LUI CHAI LIEN) کی چینی زبان میں لکھی ہوئی سیرت رسول کا انگریزی ترجمہ ہے جو اسحاق میسن (ISAAC MASON) نے THE ARABIAN PROPHET کے نام سے شنگھائی سے ۱۹۲۱ء میں شائع کیا تھا۔ اس کتاب میں سیرت نبوی کو خالص چینی روایات، آدرشوں اور اسلوب میں پیش کیا گیا ہے اور رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی شخصیت پر کنفیوشس کے اثرات نمایاں نظر آتے ہیں۔ اگرچہ علمی یا تنقیدی اعتبار سے یہ کوئی اہم تصنیف نہیں لیکن اس لحاظ سے یقیناً دلچسپ ہے کہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کو چینی مسلمان کس طرح سمجھتے، پڑھتے اور مانتے تھے۔

کتابوں کے بعد ایک مختصر سا جائزہ ان مقالات اور مضامین کا بھی لینا ناگزیر معلوم ہوتا ہے جو کسی کتاب کا جزو نہ بن سکے اور مضامین ہی کی شکل میں مختلف مجلات و رسائل میں چھپتے رہے۔ ہماری صدی سے قبل جو مقالات و مضامین شائع ہوئے ان کی نہ تو زیادہ تنقیدی اور علمی یا تحقیقی حیثیت ہے اور نہ ہی ان کی دستیابی آسان۔ بیسویں صدی میں شائع ہونے والے تمام مقالات اور مضامین کا احاطہ البتہ پیرسن (J.D. PEARSON) کے محققانہ کام INDEX ISLAMICUS میں کیا گیا ہے۔ اس کی اب تک چار ضخیم جلدیں اور متعدد ضمیمے شائع ہو چکے ہیں۔ پہلی جلد ۱۹۰۶ء سے ۱۹۵۵ء تک شائع شدہ مقالات و مضامین پر مشتمل ہے تو دوسری ۱۹۵۶ء تا ۱۹۶۰ء، تیسری ۱۹۶۱ء تا ۱۹۶۵ء اور چوتھی ۱۹۶۶ء تا ۱۹۷۰ء تک چھپنے والے مقالات کا احاطہ کرتی ہے۔ بعد کے زمانے کے لئے اب تک چھ ضمیمے آ چکے ہیں۔ انڈکس اسلامکس میں انیسویں صدی کے چند مضامین کا ذکر ضمیمہ میں کیا گیا ہے۔ اس میں جن مضامین کی نشان دہی کی گئی ہے ان کا مطالعاتی تجزیہ خاصا

دل چسپ ہے اور وہ اپنے اپنے زمانے کے انداز فکر، رجحان طبع اور سطح و مبلغ علم کی غمازی کرتا ہے۔

یہ دل چسپ اور ساتھ ہی انتہائی اہم حقیقت ہے کہ گذشتہ اسی برسوں میں جو مضامین انگریزی دنیا میں اہم و معتبر مجلات و رسائل میں شائع ہوئے ہیں ان میں سب سے زیادہ تعداد کا تعلق رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ حیثیت سے ہے۔ اور ہم ان کو عہد نبوی کی مذہبی تاریخ کے خانے میں رکھ سکتے ہیں۔ ان کی کل تعداد ۳۰ سے متجاوز ہے اور ان کے عنوانات و موضوعات سے اندازہ ہوتا ہے کہ مغربی علماء اور دانشوروں کو آپ کی پیغمبرانہ حیثیت و شخصیت سے بوجوہ معاندانہ کس قدر دل چسپی رہی ہے۔ ان کے اہم موضوعات ہیں: محمد کا علم تورات، محمد کے رویائے صادقہ، محمد کے پیشرو پیغمبر، محمد کی مذہبی سرگرمی کا آغاز، بحیثیت پیغمبر محمد کا کردار، محمد کی شخصیت کا ارتقا، محمد بے نقاب، محمد کا مذہبی اور سیاسی ارتقا، پیغمبر اسلام، کیا محمد بچپن ہی سے پیغمبر تھے؟ کیا محمد SLAVONIE ENOCH کو جانتے تھے؟ کیا محمد مخلص تھے؟ کیا بائبل میں محمد کا ذکر ہے؟ محمد اسلام میں، کیا عیسیٰ نے احمد کی پیشن گوئی کی تھی؟ محمد کے بارے میں عیسیٰ کی نام نہاد پیشن گوئی کی ماہیت۔ محمد ــ شخصیت و حیات، محمد اور قرآنی اسلام، امی پیغمبر، کیا محمد لکھ پڑھ سکتے تھے؟ محمد کا نظریۂ دین، محمد کی بعثت، معراج محمد، محمد اور قرآن۔ محمد کی پیغمبری کی اساس وغیرہ۔ ان کے علاوہ چند مضامین تبرکات و روایات کے بارے میں لکھی ہیں جیسے خواب میں رسول کی زیارت، محمد کے بارے میں روایات کا ارتقا، پیغمبر کے تبرکات، موئے مبارک، محمد کی طلسماتی ترنگ وغیرہ۔ اس سلسلہ میں یہ نکتہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ اس نصف صدی کی مدت میں اسلام پر یہودی اور عیسائی اثرات و نقوش کے بارے میں صرف گنتی کے چند مضامین ہی لکھے گئے تھے جیسے گوئٹن (GOITEN) کا مضمون " محمد پر یہودیت کا اثر" یا بیل کا مضمون

" محمد کا علم تورات وغیرہ۔

اہمیت و تعداد کے اعتبار سے دوسرا درجہ ان مضامین کا ہے جن کو ہم فن سیرت نگاری کے ذیل میں شمار کر سکتے ہیں۔ ان کی بھی اتنی ہی تعداد ہے اور ان میں ابتدائی مسلم مآخذ سے لیکر یورپی سوانح نگاروں اور مورخوں کی تصانیف پر تبصرہ و تجزیہ کیا گیا ہے۔ جدید تحقیقات میں سیرت نبوی پر گلیوم کا مضمون اور سیرت نبوی کے ابتدائی مؤلفین اور ان کی کتابوں پر جوزف ہورووتس (JOSEPH HOROVITZ) کا مضمون معلومات اور تحقیق کے اعتبار سے بڑے وقیع ہیں۔ نکلسن (NICHOLSON) نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی ایک نامعلوم مصنف کی سیرت کتاب من صبر ظفر کا تجزیہ کیا ہے اور جے رابسن (ROBSON ج) نے ابن اسحاق کے یہاں اسناد کے استعمال پر روشنی ڈالی ہے۔ جیفری نے "تاریخی محمد" کو تلاش کیا ہے۔ اس کے علاوہ یورپ میں سیرت کے موضوع پر جو کچھ لکھا گیا اس میں جے جے سانڈرز (SAUNDERS جے جے) کا مضمون "محمد یورپ میں" کافی اہمیت کا حامل ہے کیونکہ مضمون نگار نے رسول کریم کی سیرت کے یورپی تعبیرات سے بحث کی ہے۔ اس کے علاوہ ٹیلر اور تھامپسن نے سیرت نبوی کے دو نامعلوم مخطوطات پر روشنی ڈالی ہے۔ مونٹگمری واٹ نے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے بارے میں کارلائل کے خیالات کا تجزیہ کیا ہے جبکہ ایس ایم زویمر (S.M. ZWEMBER) نے انڈرے ٹور کی کتاب محمد پر تبصرہ کیا ہے۔ ایف ایچ فاسٹر (F.H. FOSTER) نے اپنے مخصوص انداز میں رسول کریم کی ایک خود نوشت سیرت لکھ دی ہے۔ ان کے علاوہ دوسرے علماء مغرب نے ابن اسحاق کی سیرۃ، ابن العربی کی شجرۃ الکون، باقلانی کے تصور معجزات پر بحث کی ہے۔ آر بی سرجنٹ (R.B. SEARJEANT) نے گلیوم کے ابن اسحاق کے انگریزی ترجمہ پر بحث کے علاوہ دستور مدینہ وغیرہ پر متعدد مضامین لکھے

ہیں اور ان کا تجزیہ کیا ہے۔ جبکہ مونٹگمری واٹ نے ابن اسحاق کی کتاب کے حوالے سے بحث کی ہے۔ آربری نے سیرت منظوم پر مقالہ لکھا ہے اور سی ای باسورتھ (C.E. BOSWORTH) نے ہنری ڈی بورنیر (HENRI DE BORNIER) کے ڈرامہ MAHOMET کا تجزیہ کیا ہے۔ واٹ نے علامہ شبلی نعمانی کی سیرت النبی پر بڑا طویل اور مفصل تبصرہ کیا ہے۔ علماء مغرب کی فن سیرت نگاری کے مختلف گوشوں کے بارے میں تبصرے اور تجزیے سے خواہ ان کا تعلق کسی نوع سے ہو معلومات و تحقیق کی نئی سمتیں معلوم ہوتی ہیں اور ان سے فن سیرت نگاری کے ارتقا میں یقیناً مدد ملی ہے۔

خالص تاریخی نقطۂ نظر سے اہم مضامین کی تعداد حیرت انگیز طور پر بہت کم ہے۔ عہد نبوی کی سیاسی تاریخ پر مضامین کی تعداد دس سے کچھ متجاوز ہے۔ اس سے علماء مغرب و سیکولر مورخین یورپ کی تاریخ نگاری کے انداز کا نشان ملتا ہے۔ جے ایم بی جونس نے ابن اسحاق اور واقدی کے بیان کردہ عاتکہ کے خواب، واقعہ نخلہ اور غزوات و سرایا کی توقیت پر مضامین لکھے ہیں۔ ایم جے کسٹر (M. J. KISTER) کا مضمون "غزوہ بنو نضیر کے بارے میں ایک سیرتی متن پر تبصرہ کے نام سے ہے جو نئی معلومات دیتا ہے۔ اسی مضمون نگار کے دو مضمون "بئر معونہ اور بازار رسول کے بارے میں ہیں۔ آر سائمن (R. SIMON) نے معاذی نبوی کا مختصر جائزہ لیا ہے۔ جے برائن (J. BRYAN) کا مضمون رسول کریم کے یہود و نصاریٰ سے تعلقات و اختلافات پر ہے۔ جبکہ ٹروبرج (TROWBRIDGE) کا مضمون آپ کے نظریہ جہاد پر ہے مونٹگمری واٹ نے یہود بنی قریظہ کی سزا اور سیرت کے مآخذ کا مطالعہ کیا ہے۔ سیاسی نوعیت کے دوسرے مضامین کے عنوانات ہیں، دستور مدینہ، ہجرت کا راستہ، بیعت عقبہ اولیٰ و ثانیہ، پیغمبر کا ایک اور خط وغیرہ۔ اسی طرح عہد نبوی کی سماجی تاریخ پر صرف گنتی کے چند مضامین ہیں۔ ان میں "ابتدائی اسلام میں سماجی

اخوت، اسلام کا سماجی پس منظر، رسول کریم کے یہودی صحابہ، رسول کریم کے عورتوں سے روابط وغیرہ اہم ہیں۔ باقی مضامین بالکل فرسودہ ہیں۔ انتظامی اداروں پر دو چار مضامین ہیں ان میں دستور مدینہ پر مضمون کا ذکر آچکا ہے اور دوسرا تمیم داری کو رسول کریم کا عطیۂ اراضی (قطیعہ) ہے۔ اسی نوع کے دو چار اور مضامین بعد میں چھپے ہیں۔ البتہ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کا یورپ کی بعض اہم شخصیات سے تقابلی مطالعہ نسبتاً زیادہ کیا گیا ہے اور اس موضوع پر مضامین کی تعداد دس بارہ سے زیادہ ہے۔ یورپی مصنفین کا یہ ایک محبوب دلپسندیدہ موضوع رہا ہے۔ جن یورپی شخصیات سے آپ کا تقابلی مطالعہ و موازنہ کیا گیا ہے ان میں پیرین (PIRENNE) شارلیمان (CHARLEMAGNE) ہرقل (HERACLIUS) رورک (RURIC) وغیرہ شامل ہیں۔ ان میں سے بعض پر مستقل تصانیف بھی لکھی گئی ہیں۔ اقتصادی موضوعات یا تہذیبی و تمدنی مسائل پر مضامین کی تعداد کافی کم ہے جو زیادہ تر آخری دہائی میں لکھے گئے ہیں ان میں سے ایک عہد نبوی میں مکہ کی اقتصادی ناکہ بندی پر حال ہی شائع ہوا ہے۔ ایک طرح سے یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس نوع کے مضامین ابھی تک گذشتہ برسوں میں بہت کم لکھے گئے ہیں لیکن اب اس طرف رجحان بڑھ رہا ہے۔ اس مدت میں یورپی علماء نے جو مضامین لکھے ہیں ان کے مذکورہ بالا تجزیہ سے یہ ظاہر ہوتا ہے کہ ابھی تک یورپ رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی پیغمبرانہ حیثیت و مقام کو طے نہیں کر سکا ہے اور دل کے یقین اور دماغ کے انکار کے دوراہے پر حیرت زدہ ششدر کھڑا اٹک رہا ہے کہ کدھر جائے۔ لیکن یہ بھی حقیقت ہے کہ مستشرقین کے علمی نقطہ نظر میں کافی تبدیلی آئی ہے۔ اب انکے مطالعات زیادہ علمی، معروضی اور تحقیقی ہوتے ہیں اور ان میں سے اکثر کا رجحان علمی خدمت کی جانب ہے نہ کہ اسلام اور اسکے عظیم ترین رسول کو مطعون کرنے کی جانب۔ وہ ہماری طرح تعصبات سے خالی نہیں ہیں اور نہ ہو سکتے ہیں لیکن انکی تمام تحریروں کو بلا استثناء متعصبانہ قرار دینا ہماری اپنی جہالت اور تعصب کا مظاہرہ ہوگا۔

حافظ کی شاعری

(اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)

جناب کبیر احمد جائسی (علیگ)

اب سے تیس چالیس سال پہلے کے ایران میں اپنے مذہبی، سیاسی اور ادبی افکار و خیالات کی وجہ سے جو شخصیتیں متنازعہ فیہ رہی ہیں ان میں احمد کسروی تبریزی کا نام سرفہرست ہے۔ اردو میں ان کی حیات اور شخصیت کا ایک مبسوط تعارف کرایا جا چکا ہے جو میری کتاب بازگشت[1] میں دیکھا جا سکتا ہے علاوہ بریں آذربائجان کی قدیم زبان آذری پر انھوں نے جو کچھ کام کیا ہے اس کا بھی میں نے اردو میں ترجمہ[2] کرکے اپنے مقدمہ کے ساتھ ۱۹۷۸ء میں شائع کر دیا ہے۔ ان دونوں تحریروں سے ان کی شخصیت اور علمی کاموں کا ایک مجمل خاکہ ہمارے سامنے آجاتا ہے مگر ان کے ادبی افکار پر کوئی واضح روشنی نہیں پڑتی اسی لیے درج ذیل سطور میں کسروی کے اُن خیالات کا جائزہ لیا جا رہا ہے جو انھوں نے حافظ کی شاعری کا جائزہ لیتے ہوئے ظاہر کیے ہیں۔ احمد کسروی تبریزی کی یہ تحریر کوئی مبسوط تصنیف نہیں ہے بلکہ یک موضوعی مقالہ ہے جو دوستوں کی فرمائش پر کتابی شکل میں شائع کر دیا گیا ہے۔

قبل اس کے کہ ہم احمد کسروی کی اس تحریر کا تعارف کرائیں بہتر یہ معلوم ہوتا ہے کہ اس حقیقت کی یاد دلاتے چلیں کہ ۱۹۱۵ء میں جب اقبال کی مثنوی 'اسرار خودی' شائع ہو کر منظر عام پر آئی تو ان اشعار پر ہنگامہ کا بازار گرم ہو گیا جو انھوں نے فکر حافظ پر تنقید کرتے ہوئے لکھے تھے۔ احمد کسروی تبریزی کے بیشتر خیالات، اقبال کے خیالات سے بہت حد

---

[1] بازگشت مطبوعہ مکتبہ جامعہ لیٹڈ، ۱۹۷۰ء [2] آذری مطبوعہ مکتبہ جامعہ لمیٹڈ، ۱۹۷۸ء

تک مماثل ہوں لیکن انھوں نے کہیں بھی اس بات کی طرف اشارہ نہیں کیا ہے کہ ان کی نظر سے اقبال کے وہ اشعار گزرے ہیں جو اقبال نے فکرِ حافظ پر تنقید کرتے ہوئے لکھے ہیں ممکن ہے کہ احمد کسروی تبریزی نے علامہ اقبال کے وہ اشعار نہ دیکھے ہوں لیکن انھوں نے فکر و شعرِ حافظ پر جو اعتراضات کیے ہیں ان کا لہجہ اقبال کے لہجے سے کہیں زیادہ تند و تیز اور خشمناک ہے۔

احمد کسروی کا متذکرہ مقالہ دس نکات پر مشتمل ہے جن کی ابتدا میں احمد کسروی نے اس بات کی صراحت کی ہے کہ وہ شاعری کے دشمن نہیں ہیں اور ان کا یہ مقصد ہرگز نہیں ہے کہ شاعری نہ کی جائے مگر ان کا مطالبہ یہ ہے کہ شعر برائے شعر نہ کہا جائے بلکہ اُسی وقت شعرا شعر کہنے کی زحمت کریں جب ان کو اس کی ضرورت ہو، بلا حاجت و ضرورت شعر گوئی، کسروی کے نزدیک یاوہ گوئی ہے ان کا خیال ہے کہ شعر کے بارے میں ان کے جو نظریات ہیں وہ انتہائی سادہ اور آسان ہیں مگر شعرا اس بات کو مطلق نہیں سمجھتے اور بلا ضرورت غزل، قطعہ، رباعی اور بیت لکھے چلے جاتے ہیں اور اپنے اس لایعنی فعل کو ایک ہنر یا مفید کام سمجھتے ہیں۔ کسروی کے نزدیک شاعروں کا یہی شیوہ رہا ہے، ان کے نزدیک حافظ کا بھی شمار ایسے ہی شاعروں میں ہوتا ہے چنانچہ لکھتے ہیں:

"این شیوۂ شاعران بوده و حافظ ہم شیوه را داشته، او نیز شعر را یک خواست جداگانہ می شمارده واین است عمر خود را با شعر گوئی و غزل سرائی بسر برده، بارہا کسانی جستجو کرده اند کہ مقصود حافظ را از غزلہایش بدانند۔ باید گفت: مقصود او تنہا سرودن آن غزلہا بوده و اینہا را یک کار ہنری می پنداشته و جز این مقصود دیگری نہ داشتہ است[1]"

(شاعروں کا یہی شیوہ رہا ہے اور حافظ بھی اسی شیوہ کے حامل تھے انھوں نے بھی شعر کو ایک جداگانہ ضرورت شمار کیا اور اسی لیے انھوں نے

---

[1] حافظ چہ می گوید، چاپ چہارم، تہران، یکم فروردین ۱۳۲۰ ص ۳

پوری زندگی شعر گوئی اور غزل سرائی میں بسر کی۔ بارہا لوگوں نے اس بات کی جستجو کی ہے کہ حافظ کے مقصد کو ان کی غزلوں کے ذریعہ سمجھ سکیں۔ کہنا چاہیے حافظ کا مقصد صرف غزل سرائی تھا اور وہ مجرد غزل سرائی کو ایک ہنرمندانہ کام سمجھتے تھے اس کے علاوہ ان کا کوئی اور مقصد نہیں تھا۔

اس کے بعد کسروی نے نفس غزل گوئی پر روشنی ڈالتے ہوئے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ ایران میں غزل گوئی کے لیے شعرا جس چیز کو سب سے زیادہ اہمیت دیتے ہیں وہ قافیہ ہے اور جب کوئی شاعر کوئی غزل لکھنا چاہتا ہے تو سب سے پہلے ڈھونڈ ڈھونڈ کر قوافی کی ایک فہرست بناتا ہے اور کسی کاغذ پر لکھ لیتا ہے اور ہر قافیہ کو موزوں کرتا ہوا اپنی غزل مکمل کر لیتا ہے ان کے نزدیک حافظ کی غزل گوئی بھی اسی قبیل کی ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کے لیے حافظ کی درج ذیل غزل نقل کرتے ہیں:۔

در ضمیر ما نمی گنجد بغیر از دوست کس — هر دو عالم را بدشمن ده که ما را دوست بس

یار گندم گون اگر میل کردی نیم جو — هر دو عالم پیش چشم ما نبودی یک عدس

یاد میدارم که بودی هر زمان با دیگران — ایکه بی یاد تو هرگز برنیاید در دم نفس

میروی چو شمع و جمعی از پس و پیشت روان — نی غلط گفتم نباشد شمع را خود پیش و پس

غافلست آنکو بشمشیر از تو می پیچد عنان — قند را لذت نگر نیکو نمی داند مگس

خاطرم وقتی هوس کردی که بینم چیزها — تا ترا دیدم نکردم جز بدیدارت هوس

مردمان را از عسس شب گر خیالی در سر است — من چنانم کز خیالم باز نشناسد عسس

نوبت از اشکم چو دریا گشت می ترسم که باز — بر سر آیند این رقیبان سبکسارت چو خس

حافظا این ره بپای لاشه لنگ تو نیست

بعد ازین بنشین که گردی برنخیزد زین فرس

اس غزل کو نقل کرنے کے بعد وہ قاری کو دعوت فکر دیتے ہیں اور کہتے ہیں:۔

"من خواهشمندم خوانندگان آن خوش گمانی را که بحافظ دارند بکنار

گزارند و نام "لسان الغیب" و دیگر ستایشهای گزافه آمیز را که درباره
این شاعر شنیده اند، فراموش کنند و با یک اندیشۂ سادہ یکایک این
شعرها را بسنجند و بیازمایند تا ببینند چه معناهای پوچی از هر کدام بیرون می
آید و برای آنکه به آسانی این موضوع را دریابند بهتر است هر شعری را به
نثر برگردانند و با آنحال باندیشه سپارند"[1]

(میری خواہش ہے کہ قارئین اُس خوش گمانی کو جو کہ وہ حافظ سے
رکھتے ہیں، ایک طرف کر دیں "لسان الغیب" اور اسی طرح کے دوسرے
مزخرفانہ ستائشی الفاظ جو انھوں نے اِس شاعر کے بارے میں سن رکھے
ہیں فراموش کر دیں اور سنجیدگی کے ساتھ ایک ایک شعر کو پرکھیں اور آزمائیں
تاکہ وہ یہ دیکھ سکیں کہ کس قسم کے لچر معنی اِن تمام شعروں سے برآمد ہوتے
ہیں اس بات کو آسانی سے سمجھنے کے لیے بہتر یہ ہے کہ ہر شعر کی نثر کریں
اور پھر اس پر غور و فکر کریں۔)

احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی بیشتر غزلوں کا مقصد مجرد غزل گوئی ہے اور
کچھ نہیں۔ مجرد غزل گوئی میں بھی حافظ کسی طریق خاص کے موجد نہیں ہیں بلکہ شاعروں کے
اسی طریقے کے پیرو ہیں کہ ایک کاغذ پر قوافی لکھ لیے اور ہر قافیہ کو ایک بحر کے جملے میں
پیوست کر کے شعر بنا لیا ان کے نزدیک یہی وجہ ہے کہ حافظ کے بیشتر اشعار میں معنی
نہیں ہیں اور ان کو پڑھ کر یہ محسوس ہوتا ہے کہ ان اشعار کو صرف قوافی نظم کرنے کے
لیے لکھا گیا ہے وہ اپنی بات کی وضاحت کے لیے درج ذیل مثال دیتے ہیں:۔

بعزم توبہ سحر گفتم استخارہ کنم　　　بہار توبہ شکن می رسد چہ کارہ کنم

اس شعر پر ان کو جو اعتراض ہے وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"آیا برای توبہ نیز استخارہ کنند، توبہ کجا و استخارہ کجا؟ استخارہ آنست

---

[1] حافظ چہ می گوید ص ۳ - ۵

کہ کسی بوسیلۂ قرآن یا دانہ ہائے تسبیح یا بوسیلۂ دیگر از خدا شور خواہد کہ فلاں کار را بکنم یا نکنم، و این عقیدۂ مسلمانان عامیست۔
از کلمہ ہای "توبہ" و "استخارہ" باید گفت کہ حافظ مسلمان بودہ و میخواری را گناہ می دانستہ ولی نیک بیندیشید کہ آیا یک مسلمانی برای توبہ از ی استخارہ می کند؟ آیا این معنی دارد کہ یک مسلمانی از خدا شور خواہد کہ از می خواری توبہ کنم یا نہ؟ بی گفتگو ست کہ مقصود شاعر جز درست کردن قافیہ نبودہ و تنہا این می خواستہ کہ از کلمۂ "استخارہ" استفادہ کند و آں را در غزل خود بیاورد۔[1]

(کیا توبہ کے لیے بھی استخارہ کرتے ہیں؟ توبہ کہاں، استخارہ کہاں، استخارہ وہ چیز ہے کہ کوئی شخص، قرآن، تسبیح کے دانوں یا کسی اور چیز کے ذریعے خدا سے مشورہ طلب کرتا ہے کہ فلاں کام کروں یا نہ کروں۔ یہ عام مسلمانوں کا عقیدہ ہے۔

"توبہ" اور "استخارہ" کے الفاظ کی بنا پر یہ کہنا چاہیے کہ حافظ مسلمان تھے اور شراب خوری کو گناہ سمجھتے تھے لیکن آپ اچھی طرح غور فرمائیں کہ کیا کوئی مسلمان توبہ کے لیے شراب کے ذریعہ استخارہ کرتا ہے؟ یا اس کے معنی یہ ہیں کہ ایک مسلمان خدا سے اس بات کا مشورہ طلب کرتا ہے کہ وہ توبہ کرے یا نہ کرے۔ اس میں کوئی کلام نہیں کہ اس شعر میں (جو کچھ کہا گیا ہے اس سے) شاعر کا مقصد قافیہ پیمائی کے علاوہ کچھ اور نہ تھا اور وہ غرض یہ چاہتا تھا کہ "استخارہ" کے لفظ سے فائدہ اٹھائے اور اس کو اپنی غزل میں نظم کرے)

---

[1] ص ۵

حافظ کی غزل سے اس طرح کی مثالیں دینے کے بعد احمد کسروی اس بات سے بحث کرتے ہیں کہ حافظ کن کن علوم سے واقف تھے اُن کے خیال میں حافظ نے جس معاشرہ میں اپنی زندگی بسر کی اُس میں جو بھلے اور برے علوم رائج تھے وہ یہ تھے:۔

۱۔ قرآن، تفسیر اور فقہ۔ ۲۔ یونانی فلسفہ اور قدیم و جدید فلسفیوں کے ژولیدہ خیالیاں۔ ۳۔ تصوف اور صوفیوں کی بے پایاں مضر تعلیمات۔ ۴۔ خراباتیت اور خراباتیوں کی زہرآلود مضر تعلیمات۔ ۵۔ صوفیوں اور خراباتیوں کی کشمکش۔ ۶۔ تاریخ ایران اور اس کے افسانے (خضر و سکندر اور جم و جم کے قبیل کے افسانے)۔ ۷۔ علم نجوم۔ ۸۔ جبریت اور جبریوں کی مضر تعلیمات۔

احمد کسروی کے نزدیک حافظ ان تمام علوم سے نہ صرف واقف تھے بلکہ یہ کہنا چاہیے کہ انہی علوم کی واقفیت نے ان کی عقل و خرد کو پراگندہ کر کے رکھ دیا تھا۔ ان کا خیال ہے کہ اگر کوئی شخص مختلف النوع علوم اور متضاد افکار و خیالات کو اپنے دل و دماغ میں رچا بسا لے گا تو اس کا لازمی نتیجہ ذہنی پراگندگی اور آشفتہ خاطری کی صورت میں ظاہر ہوگا اگر کوئی شخص خراباتیت، تصوف اور اسلامی عقائد کے افکار و نظریات کو اپنے ذہن و دماغ میں جگہ دیتا ہے تو اس کی فہم کو اتنا قوی ہونا چاہیے کہ وہ ان باہم متخالف نظریات کے ساتھ انصاف کر سکے اور کھرے کھوٹے کی تمیز کر کے کسی ایک فکر کو اختیار کرے اور دوسری فکر کو ترک کر دے اگر اس شخص کی فہم اتنی قوی نہ ہوئی تو وہ ان افکار کی بھول بھلیاں میں گم ہو کر منزلِ مقصود کو فراموش کر دے گا۔ چونکہ حافظ شراب پیتے تھے اور ان کی فہم اتنی قوی نہیں تھی کہ وہ متخالف افکار و نظریات کے درمیان باہم فرق کر سکیں اس لیے ان کا دماغ پراگندہ ہو کر رہ گیا تھا۔

اقبال نے تو حافظ کو استعارۃً یا مجازاً "صہبا گسار" کہا تھا جب اس ترکیب پر صوفیوں کے حلقے سے بہت لے دے ہوئی تو انھوں نے اپنے موقف کی وضاحت کرتے ہوئے متعدد خطوط بھی لکھے اور اپنے ایک مقالے[1] میں بھی اس امر کی وضاحت

---

[1] جو لوگ یہ سمجھتے ہیں کہ میں نے حافظ کو رندی باز شراب خور لکھا ہے وہ سخت غلطی میں مبتلا (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

کی کہ اس ترکیب سے ان کی مراد حافظ کی حالتِ سکر سے ہے مگر احمد کسروی ان لوگوں کے خیال سے بالکل اتفاق نہیں رکھتے جو یہ کہتے ہیں کہ حافظ کے یہاں جس شراب اور میخانہ کا ذکر ہے اس سے ان کی مراد کچھ دوسری چیزیں ہیں۔ ان کا خیال ہے کہ حافظ کی شراب واقعی وحقیقی شراب ہے وہ اپنے خیال کی تائید میں درج ذیل اشعار [illegible] تے ہیں:

چ[illegible] من و تو چند قدح بادہ خوریم — بادہ از خون رزانست نہ از خون شماست
جما[illegible] تر ز نور چشم ماست مگر — کہ در حجاب نقابی و پردۂ عینی ست
[illegible]خ وشی کہ صوفی ام الخبائث خواند — احلی لنا و اشہی من قبلۃ العذارا۔

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد وہ پھر اپنی اس بات کو دہراتے ہیں کہ حافظ اپنے زمانے کے تمام مروجہ علوم سے بہرہ مند تھے لیکن ان علوم سے واقف ہونے کے باوجود ان کا اصل مقصد صرف غزل سرائی اور وہ بھی وہ غزل سرائی تھا جو قافیہ پیمائی کے علاوہ کچھ اور نہیں ہے اس لیے وہ کبھی اپنے اشعار میں قرآنی مصطلحات کو یوں نظم کرتے:

ز مصحف رخ دلدار آیتی بر خوان — کہ آں بیانِ مقامات کشف کشّاف است

تو کبھی فلسفۂ یونان سے اس طرح استفادہ کرتے:

پس از یقیم نہ بود شائبہ در جوہر فرد — کہ دہان تو بدین نکتہ خوش استدلالیست

(بقیہ گذشتہ حاشیہ) ہیں مجھ کو ان کی پرائیوٹ زندگی سے کوئی سروکار نہیں مجھ کو صرف اس نصب العین کی تنقید کرنا مقصود ہے جو بہ حیثیت ایک صوفی شاعر ہونے کے ان کے پیش نظر ہے اور میری تنقید میں بیشتر الفاظ و اصطلاحات انہی کے دیوان سے لیے گئے ہیں"۔
(وکیل امرتسر، ۱۵ جنوری ۱۹۱۶ء)

"میں نے خواجہ حافظ پر کہیں یہ الزام نہیں لگایا کہ ان کے دیوان سے مے کشی بڑھ گئی۔ میرا اعتراض حافظ پر بالکل اور نوعیت کا ہے" (بنام اکبر الٰہ آبادی، ۱۱ جون ۱۹۱۸ء بحوالہ روح مکاتیب اقبال ص ۲۰۰)

یا پھر صوفیوں کی لاطائل باتوں سے مستفید ہوتے ہوئے اس طرح قافیہ پیمائی کرتے

حجابِ چہرۂ جاں میشود غبارِ تنم   خوش آن دمی کہ ازیں چہرہ پردہ برفگنم

یا پھر خراباتیوں کی ہرزہ سرائیوں کو اپناتے ہوئے اس طرح پکارتے:

حدیث از مطرب و می گو و راز دہر کمتر جو   کہ کس نکشود و نکشاید بحکمت ایں معما را

کبھی صوفیوں سے دست و گریباں ہوکر ان کی یوں سرزنش کرتے:

مصلحت نیست کہ از پردہ بروں افتد راز   ورنہ در مجلس رنداں خبری نیست کہ نیست

کبھی ایران کی افسانوی تاریخ سے استفادہ کرتے ہوئے یوں شعر نظم کرتے:

قدح بشرطِ ادب گیر زانکہ ترکیبش   ز کاسۂ سرِ جمشید و بہمن ست و قباد

کبھی علم نجوم اور اس کی افسانوی باتوں کی مدد لے کر اس طرح شعر کہتے:

بگیر طرۂ مہ طلعتی و غصہ مخور   کہ سعد و نحس ز تاثیر زہرہ و زحل است

کبھی جبریوں کے نظریات کو اپناتے ہوئے یوں غزل سرا ہوتے:

نصیب من چو خرابات کردہ است الٰہ   دریں میانہ مرا زاہدا بگو چہ گناہ

حافظ کی غزلوں کے ان اشعار کی نشاندہی کے بعد وہ پھر اپنی وہی بات دہراتے ہیں کہ حافظ کی شاعری واقعی اور حقیقی شاعری نہیں بلکہ صرف قافیہ پیمائی ہے احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی شاعری کا مقصد معنی کی بانا آفرینی نہیں ہے بلکہ بے ربط اور پراگندہ معنی کو ایک بحر کے سانچے میں ڈھال دینا اور اس طرح شعر کہنا ہی ان کا اصل مقصد ہے وہ اس سلسلے میں ایک ایسی مثال بھی دیتے ہیں جس سے انکار کرنا ممکن نہیں رہ جاتا۔ وہ حافظ کا درج ذیل شعر نقل کرتے ہیں:

ای صبا گر بگذری بر ساحل رودِ ارس   بوسہ زن بر خاکِ آن وادی و مشکیں کن نفس

اور اس بات کا دعویٰ کرتے ہیں کہ حافظ کو دریائے ارس سے کوئی دلچسپی یا محبت نہ تھی کیونکہ یہ دریا آذربائیجان میں ہے جس کا انھوں نے صرف نام سن رکھا تھا اس کے علاوہ ان کا کوئی بھی تعلق اس دریا سے نہ تھا۔ یہاں پر رود ارس کے لفظ کو نظم کرنے سے ان کا مقصد صرف یہ تھا کہ "سین" کی ردیف میں ایک غزل لکھیں اور "س" کے حرف پر ٹوٹنے والے الفاظ کو بحر کے سانچے میں ڈھالتے جائیں۔

احمد کسروی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حافظ اسلام کے عقاید و اصول، خراباتیوں کے نظریات، صوفیوں کے تصورات اور یونانی فلسفہ کے نکات سے جو کہ ایک دوسرے کے برعکس و برخلاف ہیں، واقف تھے مگر ان کے خیال میں حافظ نے ان میں سے کسی بھی علم کے لیے خود کو وقف نہیں کر رکھا تھا۔ اسی وجہ سے وہ کبھی اس علم سے اور کبھی اُس علم سے استفادہ کرتے ہوئے شعر کہتے ہیں اور ان کے اشعار میں پراگندگی اور تضاد دکھائی دیتا ہے۔

اسی ضمن میں کسروی نے ان لوگوں سے بھی اختلاف کیا ہے جو حافظ کو "خراباتی" کہتے ہیں اور اُن کی خراباتیت کی تعریف و توصیف کرتے ہیں۔ کسروی کے نزدیک حافظ کا خراباتی ہونا بھی مشکوک ہے۔ حافظ کے کلام میں خراباتیت کا جو رنگ نظر آتا ہے ان کے نزدیک اس کی وجہ یہ ہے کہ وہ متخالف اور متضاد علوم کی بھول بھلیاں میں پھنس گئے تھے اور اسی بنا پر کسی ایک عقیدہ یا نظریہ پر جم نہ سکے تھے اسی لیے لوگوں نے ان کی اس گم کردہ راہی کو خراباتیت سمجھ لیا کیونکہ خراباتیت اور بے عقیدگی کا چولی دامن کا ساتھ ہے۔

اس کے بعد احمد کسروی اس بات سے بحث کرتے ہیں کہ خراباتیوں کے تصورات و نظریات کیا تھے اور فارسی اشعار میں وہ کس قسم کے معنی و جذبات کی عکاسی کیا کرتے تھے۔ خراباتیوں کی اصلیت و حقیقت پر روشنی ڈالتے ہوئے کسروی نے تحریر کیا ہے:

> "خراباتیان گروہی می بودند کہ این جہان را ہیچ و پوچ پنداشتہ یک دستگاہ بیہودہ اش شمارند و بہ آفرینش و آفریدگار ایرادہای بسیار می گرفتند" (ص ۹)
>
> (خراباتی اس گروہ کے لوگ تھے جو اس دنیا کو ہیچ و پوچ سمجھتے ہوئے اس کو ایک لایعنی کارخانۂ قدرت قرار دیتے، اس کی تخلیق اور اس کے خالق پر صدہا اعتراضات جڑتے تھے۔)

پھر مثال کے طور پر انھوں نے یہ دو اشعار نقل کیے ہیں

ای بی‌خبر این شکل مجسم ہیچ است — وین طارم نہ رواق ارقم ہیچ است

جہاں وکارجہاں جملہ ہیچ در ہیچ است　　　ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

اس کارخانۂ قدرت کو ذلیل و بے قیمت گردانتے ہوئے یوں نغمہ سرا ہوتے:

حاصل کارگہ کون ومکاں این ہمہ نیست　　　بادہ پیش آرکہ اسباب جہاں این ہمہ نیست

یہی خراباتی یہ بھی کہتے کہ جستجو کے ذریعہ نہ تو کوئی صحیح راہ پا سکتا ہے اور نہ وہ اس دنیا کے راز ہی کو سمجھ سکتا ہے:

در پردۂ اسرار کسی را رہ نیست　　　زیں تعبیہ جان ہیچ کس آگہ نیست

خراباتیوں کے نزدیک عقل و خرد کی بھی کوئی قدر و قیمت نہ تھی وہ عقل و خرد کو خوار و زلیوں اور بے قیمت گردانتے ہوئے اس طرح کے شعر الاپا کرتے

زیادہ ہیچت اگر نیست این نہ بس کہ ترا　　　دمی ز وسوسۂ عقل بی خبر دارد

اسی طرح انھوں نے فارسی اشعار سے مثالیں دے دے کر خراباتیوں کے تمام افکار و نظریات کی نشاندہی کی ہے ان اشعار میں اگر ایک طرف زندگی کو خواب و خیال کہا گیا ہے تو دوسری طرف خالق کائنات پر بھی اعتراض ہے کہ وہ انسانوں کو پیدا کرتا ہے اور پھر مٹا ڈالتا ہے حالانکہ ایک کوزہ گر اپنے بنائے ہوئے کوزوں کو نہیں توڑتا آخر خدا ایسا کیوں کرتا ہے؟ انہی اشعار کے ذریعہ خراباتیوں کے اس تصور پر بھی روشنی پڑتی ہے کہ اس دنیا کے آغاز و انجام کی کوئی خبر نہیں ہے اور یہ بھی نہیں معلوم ہے کہ انسان کہاں سے آیا ہے اور کہاں جائے گا انہی تصورات کے نتیجے میں خراباتیوں کا گروہ اس نتیجے پر پہونچتا ہے کہ اس دنیا میں عقل و خرد سے کام لینا اور ماضی و مستقبل کے بارے میں سرگرداں رہنا بے معنی و فضول ہے اس طرح کی کوششوں سے کسی طرح کے نتیجے پر نہیں پہونچا جا سکتا اس لیے انسان کو اپنے ماضی کو نہ تو یاد کرنا چاہیے اور نہ ہی مستقبل کی فکر کرنی چاہیے بلکہ اس کو خوشی خوشی اپنی زندگی بسر کرنی چاہیے اور اگر کسی وجہ سے اس کو خوشی میسر نہ آسکے تو پھر شراب کے ذریعہ خوشی حاصل کرنی چاہیے۔ انسان کی عمر لمحاتی ہے اس کو غنیمت شمار کرتے ہوئے اس کو خوشی اور مستی میں گزارنا چاہیے۔ چنگ اور چغانہ پر نغمہ سننا چاہیے اور اپنے شب و روز کو میخانہ میں بسر

کرنا چاہیے یہ دنیا مدتوں سے اسی نہج پر چل رہی ہے لوگ یہاں آتے ہیں پھر رخصت ہو جاتے ہیں ہم بھی اسی طرح ایک دن رخصت ہو جائیں گے۔ احمد کسروی نے خراباتیوں کے یہ نظریات درج ذیل اشعار سے اخذ کیے ہیں:

چوں عہدہ نمی کند کسی فردا را | باری خوش کن تو ایں دل سودا را
می نوش بنور ماہ ای ماہ کہ ماہ | بسیار بتابد و نیابد ما را

با بادہ نشیں کہ ملک محمود ایں ست | وز چنگ شنو کہ لحن داؤد ایں ست
از آمدہ و رفتہ دگر یاد مکن | خوش باش کہ از وجود مقصود ایں ست

بادت بدست باشد اگر دل نہی بہ ہیچ | در معرضی کہ ملک سلیماں رود بباد
دی پیر میفروش کہ ذکرش بخیر باد | گفتا شراب نوش و غم دل ببر زیاد

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد وہ اس نتیجے پر پہونچے ہیں کہ خراباتیوں میں شراب نوشی کی عادت انہی افکار و نظریات کی وجہ سے تھی جب کوئی بندۂ خدا ان کو ان کی اس روش پر تنبیہ کرتا تو وہ جبریت کا لبادہ اوڑھ لیتے اور جواب دیتے کہ خدا نے ہم کو ایسا ہی پیدا کیا ہے اور یہی چیز ہمارے لیے مقدر کر دی ہے۔ فارسی شاعری سے خراباتیوں کے افکار و نظریات کی بہت سی مثالیں پیش کرنے کے بعد وہ جس نتیجے پر پہونچے ہیں وہ انہی کے الفاظ میں یہ ہے:

"ایں سخناں خراباتیانست کہ از گفتہ ہای خیام و حافظ بدست می آوریم۔ ایں سخناں در نگاہ نخست پایہ دار و گیرا می نماید۔ ایں ست کہ بسیاری فریب آن ہا را خوردہ اند

ولی باید گفت بسیار پوچ ست۔ ایں سخناں در واقع دو جملہ است یکی آنکہ ایں جہان دستگاہ بیہودہ ایست و از آغاز و انجام آن چیزی دانستہ نمی نیست دیگر ایں کہ ما باید بہ ہیچ کوششی نپردازیم

و بامستی و خوشی روز گزرانیم" (ص ۱۴۳)

(خراباتیوں کے یہ افکار و نظریات ہم نے خیام اور حافظ کے اشعار کے ذریعے حاصل کیے ہیں یہ باتیں پہلی نظر میں تو بڑی گہری اور وقیع معلوم ہوتی ہیں اسی لیے بہت سے لوگوں نے ان باتوں سے دھوکا کھایا ہے۔

لیکن فی الواقعہ یہ باتیں انتہائی لچر ہیں ان باتوں کا لب لباب اِن دو جملوں میں ہے۔ اول تو یہ کہ یہ دنیا ایک بیہودہ تخلیق ہے جس کے آغاز و انجام میں سے کوئی چیز بھی ہم کو نہیں معلوم ہے دوم یہ کہ ہمارا فرض یہ ہے کہ ہم کسی طرح کی کوئی کوشش نہ کریں اور اپنی زندگی کے دن مستی و خوشی میں گزاریں)

خراباتیوں کے ان افکار و نظریات پر وہ سخت الفاظ میں تنقید کرتے ہوئے اس موضوع پر آجاتے ہیں کہ منگولوں کے زمانے کے ایران میں (جو حافظ کا عہد حیات بھی ہے) تصوف کا حال کیا تھا اور ان اسباب و علل پر بھی روشنی ڈالتے ہیں جن کی وجہ سے اس زمانے کے ایران میں تصوف مقبول ہوا۔ احمد کسروی کی تحریر کا یہ نکتہ بہت اہم ہے اس لیے ہم درج ذیل سطور میں ان کے اسی نکتہ کا کسی قدر تفصیل سے جائزہ لیں گے۔

احمد کسروی تبریزی اس بات کے قائل ہیں کہ ایرانی قوم ایک جنگجو اور بہادر قوم تھی۔ ظہور اسلام کے بعد جب ایران کے بیشتر افراد حلقہ بگوش اسلام ہوئے تو اسلامی معتقدات کے اثر سے ان کی جوانمردی، بہادری اور جنگ جوئی میں مزید اضافہ ہوا۔ ان کے نزدیک کم و بیش چھٹی صدی ہجری تک یہی صورت حال قائم تھی۔ انھوں نے اپنی بات کی تصدیق کے لیے سامانیوں کی مثال پیش کی ہے جو ہمیشہ ترکوں سے نبرد آزما رہا کرتے تھے۔ دیلمیوں کی مثال پیش کی ہے جو پہاڑوں کی بلندیوں سے اتر کر نیچے آئے اور ٹڈی دَل کی طرح میدانی علاقوں پر چھا گئے۔ آل بویہ کی مثال پیش کی ہے جو تاخت و تاراج کرتے ہوئے بغداد تک پہونچے اور انھوں نے عباسی خلیفہ کو اپنا مطیع و

زمانہ بردار بنایا آخری مثال محمود غزنوی کی پیش کی ہے جس کی جنگ جوئی نے اس کو ہندوستان پر حملہ کرنے اور اس کو فتح کرنے پر اکسایا۔ لیکن ساتویں صدی ہجری کے آغاز ہی سے یہ صورت حال یکسر تبدیل ہو جاتی ہے اور ایرانیوں کی غیرت و مردانگی قصۂ پارینہ بن جاتی ہے۔ یہ وہی زمانہ ہے جب چنگیز خاں نے ماوراء النہر پر حملہ کرکے وہاں چار برسوں تک قتل و غارت گری کا بازار گرم کر رکھا تھا۔ اُس کے دو سرداروں نے جب ایران کے دوسرے حصوں کی طرف رخ کیا تو ان کے ساتھ صرف تیس ہزار فوج تھی مگر اسی فوج کی مدد سے انھوں نے سارے ایران کو ہلا کر رکھ دیا۔ احمد کسروی کے خیال میں ابھی اس بات کی تحقیق نہیں کی گئی ہے کہ ایرانیوں کی غیرت و مردانگی یک لخت کیوں ختم ہو گئی اور اس ختم ہونے کے اسباب کیا تھے۔ انھوں نے اس سلسلے میں جو تحقیق کی ہے اور اس سے جو نتیجہ برآمد کر سکے ہیں وہ یہ ہے کہ پانچویں اور چھٹی صدی ہجری میں ایران میں بہت سی غلط تعلیمات (کسروی کے الفاظ میں بدآموزیہا) رائج ہو گئی تھیں جو ایرانیوں کی غیرت و مردانگی کو گھن کی طرح چاٹ گئیں۔ ان کے نزدیک اِن غلط تعلیمات کے سرچشمے تین تھے تصوف، باطنیت اور خراباتیت۔

ان کے خیال کے مطابق جب منگول ایران پر قابض ہو گئے تو باطنیت کو تو زوال ہوا مگر تصوف اور خراباتیت کو اس زمانے میں اس لیے فروغ حاصل ہوا کہ ان گروہوں کے افراد نہ تو منگولوں سے مزاحم ہوئے تھے اور نہ ہی منگولوں کو ان کی فکر و عمل سے کوئی خطرہ تھا۔ منگولوں کے حق میں یہی مفید تھا کہ ایرانی قوم اِس دنیا کو ہیچ و پوچ اور انسان کو مجبور محض سمجھتی رہے تاکہ وہ کبھی ان کے مدمقابل نہ ہو سکے۔ اسی سلسلۂ سخن میں انھوں نے صوفیا پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے اور ان کی اس بات کو خاص طور سے نشانۂ ملامت بنایا ہے کہ جب بھی کوئی نیا بادشاہ بنتا تو یہ لوگ اس کے بارے میں اپنے شیخ کا کوئی قول گھڑ کر مشہور کر دیتے اور بتلاتے کہ ہمارے شیخ نے اس کے بادشاہ ہونے کی پیش گوئی کی تھی۔ غرض کہ صوفیوں اور خراباتیوں کی غلط تعلیمات اور منگولوں کے جبر و ظلم نے ایرانی قوم کے دل و دماغ کو بالکل ہی سلا کر رکھ دیا اور

وہ اپنی بے عزتی اور بے غیرتی کو من جانب اللہ کہہ کر دنیا و مافیہا سے بے خبر رہنے لگے۔
اس کے بعد احمد کسروی نے اس مسئلہ سے بحث کی ہے کہ اس زمانے کے معاشرہ میں صوفیوں کے مقابلے میں خراباتیوں نے کس طرح فتح حاصل کی؟ اور کس طرح ایران کے بیشتر افراد خراباتیوں کی آواز سے آواز ملا کر اس دنیا کو ہیچ پوچ اور انسان کو مجبور محض کہنے لگے؟
احمد کسروی کے نزدیک جب ایران پر منگولوں نے قبضہ کیا اس زمانہ تک شراب سازی کا سارا کاروبار زردشتیوں، یہودیوں اور عیسائیوں کے ہاتھوں میں تھا۔ یہ سارا کاروبار شہر سے دور کسی ویرانے میں کیا جاتا جہاں شراب فروشی کے ساتھ ساتھ چنگ و رباب پر نغمے بھی سنائے جاتے۔ اس زمانے تک اگر کوئی شخص شہر کے اندر اپنے گھر میں شراب کشید کرتا تو محتسب اس سے احتساب کرتے اور شراب کے مٹکے کے ساتھ ساتھ بسا اوقات شراب کشید کرنے والے کا سر بھی توڑ دیا جاتا لیکن منگولوں کی کوئی مذہبی پالیسی نہیں تھی انھوں نے تمام مذاہب کے لوگوں کو آزادی دے رکھی تھی کہ وہ جو چاہیں سو کریں ان کی اس پالیسی کی وجہ سے شراب کشید کرنے والوں کو پوری آزادی حاصل ہوگئی اور ان کا کاروبار گھر گھر پھیل گیا اور ہر گھر سے چنگ و رباب پر نغمے بلند ہونے لگے ان غیر مسلموں نے دل کھول کر مسلمانوں سے ان سختیوں کا انتقام لیا جو شراب سازی اور شراب نوشی کی وجہ سے ان پر کی جاتیں۔ رفتہ رفتہ منگولوں کی مدد سے وہ اتنے دلیر ہوگئے کہ وہ اسلام اور مسلمانوں دونوں کی اہانت کرنے لگے منگولوں کے لیے خراباتیوں کا یہ عمل بہت ہی مفید تھا اسی لیے انھوں نے اس لے کو بلند سے بلند تر کرنے میں خراباتیوں کی ہر طرح کی مدد دے کر ان کو کھلی چھوٹ دے دی۔ منگولوں کو خراباتیوں کے اس عمل سے یوں اور دلچسپی پیدا ہوگئی کہ اگر ایرانی قوم بیدار رہتی، جدوجہد کے راستہ پر گامزن ہو کر اپنی بقا کے لیے کوشاں ہوتی تو منگولوں کے لیے ایک خطرہ پیدا ہو جاتا۔ خراباتیوں کے افکار و نظریات سے متاثر ہونے کے بعد ایرانی قوم رفتہ رفتہ شجاعت و جوانمردی کو بھولنے لگی اور ہر چیز کو من جانب اللہ سمجھ کر اپنی پستی و زبوں حالی پر مطمئن ہو کر بیٹھ رہی۔ منگولوں کا اصل منشا یہی تھا کہ ایران کے مسلمان کسی طرح ان کے ظلم و ستم کو فراموش کر کے ان کے مطیع و فرمانبردار بن

جائیں ان کو یہ مقصد خراباتیت کے افکار و نظریات کے عام ہونے کی وجہ سے حاصل ہو گیا جس کے لیے ان کو نہ کوئی کوشش کرنی پڑی اور نہ ہی مزید خون بہانا پڑا۔

اس کے بعد احمد کسروی تبریزی نے فارسی شاعری کی مدد سے اس کشمکش و کشاکش کی تصویر کشی کی کوشش کی ہے جو منگولوں کے ابتدائی زمانے میں خراباتیوں اور صوفیوں کے درمیان برپا تھی۔ اپنے معتقدات کی رو سے کسروی تصوف کے بالکل قائل نہیں ہیں اسی لیے انھوں نے اپنے اس خیال کا اظہار کیا ہے کہ صوفیا کا دامن بھی آلودگیوں سے پاک نہیں تھا لیکن چونکہ ان کی یہ آلودگیاں پارسائی و پرہیزگاری کے ناموں سے موسوم تھیں اور مسلمانوں کے عقیدے کے مطابق چنگ و چغانہ کے نغموں میں مست رہنا از روئے شرع حرام تھا اس لیے وہ لوگ خراباتیوں سے نہ صرف اختلاف کیا کرتے بلکہ ان کو مجرم بھی گردانتے رہتے۔ صوفیوں کی اس روش کی وجہ سے خراباتی ان کے دشمن ہو گئے تھے منگولوں کے ابتدائی عہد میں جب خراباتیوں کی تعداد بڑھ گئی اور ان کو ایک گونہ اقتدار بھی حاصل ہو گیا تو وہ صوفیوں کے گروہ کے خلاف بدگوئی اور زبان درازی کرنے لگے۔ خراباتیوں نے صوفیوں کو مخاطب کرتے ہوئے جو اشعار اس زمانے میں لکھے ہیں ان میں سے چند درج ذیل ہیں:-

بگو بزاہد سالوس خرقہ پوش دو روی	کہ دستِ زرق درازست و آستیں کوتاہ
تو خرقہ راز برای ہوا ہمی پوشی	کہ تا بزرق بری بندگان حق از راہ
منعم از می مکن ای صوفی صافی کہ حکیم	در ازل طینت ما را بمی صاف سرشت
من ز مسجد بخرابات نہ خود افتادم	این ہم از روز ازل حاصل فرجام فتاد
ترسم کہ سرفراز بر روز باز خواست	نان حلال شیخ ز آب حرام ما

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد انھوں نے بتلایا کہ کس طرح صوفیوں کو اپنی "بے شرمی"[1] کی سزا ان "بے شرم تر" لوگوں کے ہاتھوں ملی اسی سلسلۂ سخن میں

---

[1] کسروی نے یہی لفظ استعمال کیا ہے۔

انھوں نے یہ بھی انکشاف کیا ہے کہ صوفیہ اور خراباتیوں کی یہ کشمکش و کشاکش شروع شروع میں تو معمولی نوعیت کی تھی مگر بعد میں خراباتیوں نے وہ چال چلی کہ صوفیہ اس کی کوئی کاٹ نہ کر سکے۔ خراباتیوں نے اس شراب خانہ کو جس میں مغوں کے کم عمر لڑکے ساقی گری کرتے، بدمست، جوا کھیلنے والے اور چنگ و چغانہ بجانے والے اپنا ڈیرا جمائے رہتے، خانقاہ کا مثل قرار دے دیا اور اعلان کرنے لگے کہ شراب خانہ بھی توسطے مقامات" کی ایک جگہ ہے۔ آخر صوفیوں میں وہ کیا چیز ہے جو ہم خراباتیوں میں نہیں ؟ صوفیوں کی خانقاہ میں وہ کون سی شے ہے جو ہمارے شراب خانے میں نہیں ملتی ؟ صوفیوں کا جواب تھا کہ ہم لوگ خدا طلبی میں خانقاہ میں جمع ہوتے ہیں اس کا جواب خراباتیوں کا گروہ یہ دیتا کہ خدا صرف خانقاہ ہی میں نہیں رہتا اور ہم بھی خدا طلبی ہی میں شراب خانے میں جمع ہوتے ہیں۔ صوفیا جب "عشق خدا" کا ذکر کرتے تو خراباتی بھی اس کے دعوے دار ہو جاتے اور کہتے کہ ہم بھی تو اپنی شراب اُس عشق کے نام پر پی رہے ہیں۔ خراباتیوں کا یہ بھی دعویٰ تھا کہ صوفیہ جن باتوں سے واقف ہیں ان سے ہم بھی واقف ہیں مگر ہم چونکہ محرم اسرار ہیں اس لیے ان باتوں کو اپنی زبان سے ادا نہیں کرتے۔ صوفیوں کی خانقاہوں میں ایک پیر طریقت ہوتا تھا اس کے جواب میں خراباتیوں نے بھی اپنا ایک پیر مقرر کر لیا۔ ان کا پیر "گبر مے فروش" تھا جس کے بارے میں خراباتی یہ دعویٰ کرتے کہ یہ شراب فروش گبر خدا کے اسرار نہاں سے واقف ہے اور ہم کو اسی کی تعلیم دیا کرتا ہے صوفیہ کا ایک دعویٰ یہ بھی تھا کہ وہ اپنی ہستی کی نفی کرتے ہیں تاکہ خدا تک پہونچ سکیں۔ اس کے جواب میں خراباتیوں کا گروہ یہ کہتا کہ اپنی ہستی کی نفی کے لیے شراب نوشی سے بہتر کوئی اور چیز نہیں۔ صوفیہ کا خیال تھا کہ اگرچہ وہ لوگ دنیاوی جاہ و جلال اور آسائشوں سے بہرہ ور نہیں ہیں تاہم بادشاہوں کو وہی تاج بخشتے ہیں اگر وہ چاہیں تو بادشاہوں کی حکومتیں چھن جائیں۔ خراباتیوں کا گروہ بھی اپنے آپ کو اس وصف سے متصف کرتا اور کہتا کہ شراب خانہ میں جتنے لوگ بھی موجود ہیں وہ اگرچہ بظاہر گدائے بے نوا ہیں مگر ان میں سے ہر شخص اعلیٰ مقامات"

کا حامل ہے اور لوگوں کو بادشاہیاں دینے اور چھیننے پر قادر ہے۔ غرض کہ صوفیوں کا گروہ اپنے جو بھی اوصاف بیان کرتا خراباتیوں کا گروہ اس کے جواب میں اپنی شراب کی برتری ثابت کر دیتا۔ جب یہ لے حد سے بڑھ گئی تو خود گروہ صوفیہ نے خراباتیوں کی بہت سی چیزوں کو اپنا لیا اس سلسلے میں احمد کسروی کی یہ عبارت خاص طور سے قابلِ غور ہے۔

"این یک کار دیگری برای صوفیان شده کہ ہریکی از ایشان دم از رندی زند (رندی کہ ضد صوفیگری بودن) و نام خرابات برد، و سخن از بادہ خوارن گوید۔ این خود یک "مقامی" گردیدہ کہ ہر صوفی بایستی بپماید، صوفیانی کہ بعد از زمان حافظ آمدہ اند بیشتر آنان ہمین سخنانِ حافظ را کہ بضد آنہا بودہ گرفتہ و تکرار کردہ اند۔ ہاتف اصفہانی و عصمت بخارایی و دیگران در این بارہ داد "سخن سنجی" دادہ اند۔ از اینجا اندازۂ فہم و خرد آنانرا تواں دانست۔" (ص ۲۱)

(صوفیوں کے لیے اب یہ ایک دوسرا کام ہو گیا کہ ان میں سے ہر شخص رندی کا دم بھرنے لگے (رندی، صوفیت کی ضد تھی) اور شراب خانہ کا نام لے کر شراب نوشی کی باتیں کرے۔ یہ باتیں بجائے خود ایک مقام بن گئیں اور ہر صوفی کے لیے یہ لازم ہوا کہ ان مقامات کو طے کرے۔ وہ صوفیہ جو حافظ کے عہد کے بعد پیدا ہوئے ہیں ان میں سے بیشتر لوگوں نے حافظ کی انہی باتوں کو، جو ان کے معتقدات کے برخلاف تھیں، اختیار کر لیا اور انہی کی تکرار کرنے لگے۔ ہاتف اصفہانی اور عصمت بخارائی اور اسی قبیل کے لوگوں نے اس سلسلے میں خوب خوب دادِ "سخن سنجی" دی ہے۔ ان باتوں سے ان کی فہم و خرد کا اندازہ لگایا جا سکتا ہے۔)

بحث و نظر

اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ

(ایک فقہی تجزیہ)

جناب ظفر الاسلام صاحب

اسلامی نقطۂ نظر سے ریاست ایک اجتماعی ادارہ کا نام ہے، جس کے وجود میں آنے کا بنیادی مقصد اللہ تعالیٰ کے دین کا قیام اور امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا اہتمام ہے ارشاد ربانی ہے

اَلَّذِیْنَ اِنْ مَّكَّنّٰهُمْ فِی الْاَرْضِ اَقَامُوا الصَّلٰوةَ وَاٰتَوُا الزَّكٰوةَ وَاَمَرُوْا بِالْمَعْرُوْفِ وَنَهَوْا عَنِ الْمُنْكَرِ (الحج: ۴۱)	یہ وہ لوگ ہیں جنھیں ہم زمین میں اقتدار بخشیں تو وہ نماز قائم کریں، زکوٰۃ کی ادائیگی کا اہتمام کریں۔ معروف کا حکم دیں اور منکر سے روکیں۔

اس آیت کی روشنی میں اسلامی ریاست کی بنیادی ذمہ داری یہ قرار پائی کہ وہ دین کے بقا و تحفظ کا اہتمام کرے، شریعت کو نافذ کرے اور لوگوں میں معروف کی اشاعت و منکر کے خاتمہ کے لیے اقدام کرے لیکن اسی کے ساتھ ان تمام امور کی انجام دہی بھی اسلامی ریاست کی ذمہ داریوں میں شامل ہے جو اس کے بنیادی مقاصد کے حصول کا ذریعہ بنتے ہیں[1]۔ اس طور پر ملک میں امن و امان اور عدل و انصاف کے قیام، عوام کی بنیادی

---

[1] اصول فقہ کا یہ معروف قاعدہ ہے کہ اگر کسی امر واجب کی تکمیل کسی دوسرے کام پر موقوف ہو یا کوئی کام کسی واجب کے پورا کرنے کا وسیلہ بنے تو وہ خود بھی واجب ہو جاتا ہے۔ ابن تیمیہ فرماتے ہیں "مالا یتم الواجب الا بہ فھو واجب" (السیاسۃ الشرعیۃ فی اصلاح الراعی والرعیۃ، بیروت ۱۹۶۶ء صفحہ ۲۱)

ضروریات کی تکمیل کے اہتمام، تعلیم وتربیت اور علاج ومعالجہ کے معقول انتظام اور جملہ اجتماعی مفادات کے تحفظ کی ذمہ داری بھی اسلامی ریاست پر عاید ہوتی ہے۔ اسلام درحقیقت ایک فلاحی ریاست کے تصور کا حامل ہے اور اس کے اس تصور کی امتیازی خصوصیت انسانی زندگی کے دنیوی واخروی دونوں پہلوؤں کی تعمیر وترقی کا اہتمام ہے۔ اگر ایک جانب اسلامی ریاست کا یہ فرض ہے کہ عوام میں دینی اقدار کو فروغ دے مذہبی واخلاقی تقاضوں کی تکمیل کی خاطر انھیں سہولت بہم پہونچائے اور ان کی زندگی کو اسلامی طرز کے مطابق ڈھالنے کے لیے تبلیغ واشاعت کا اہتمام کرے تو دوسری جانب اس کی یہ ذمہ داری بھی ہے کہ وہ ایسا نظم قائم کرے کہ معاشرہ کا کوئی فرد بنیادی ضروریات زندگی سے محروم نہ رہنے پائے اور عام شہریوں کو معاشی، معاشرتی وعلمی ترقی کے مواقع فراہم ہوں اسلامی ریاست کی پہلی نوع کی ذمہ داریاں نہایت بدیہی ومسلم ہیں، یہاں ان سے قطع نظر محض ان ذمہ داریوں کی وضاحت مقصود ہے جن کا تعلق عوام کی معاشی ومعاشرتی ترقی کے اہتمام سے ہے اور جو ریاست کے اخراجات میں خاص اضافہ کا باعث بنتی ہیں۔

ریاست کی زیر بحث ذمہ داریوں میں عوام کی بنیادی ضروریات زندگی[1] کی تکمیل کا اہتمام خاص اہمیت کا حامل ہے، اس کا بخوبی اندازہ ذیل کے ارشادات نبوی سے ہوتا ہے

"من ولاہ اللہ عزوجل	وہ شخص جسے اللہ تعالیٰ نے مسلمانوں
شیئا من امور المسلمین	کے امور کی نگرانی بخشی اور اس نے

---

[1] نص سے اس کی صراحت نہیں ملتی کہ وہ بنیادی ضروریات کیا ہیں جن کی تکمیل کا اہتمام ریاست کی ذمہ داری ہے البتہ اصولی طور پر یہ کہا جاسکتا ہے کہ وہ تمام ضروریات جن پر انسانی زندگی کی بقا کا انحصار ہے بنیادی ضروریات میں شامل کی جاسکتی ہیں۔ پروفیسر نجات اللہ صدیقی نے ان ضروریات میں غذا، لباس، مکان وعلاج چار چیزوں کو شامل کیا ہے۔ تفصیل کے لیے ملاحظہ ہو اسلام کا نظریۂ ملکیت، دہلی ۱۹۶۸ء ص ۳۹۲-۳۹۳

فاحتجب دون حاجتهم وخلتهم وفقرهم احتجب الله تعالیٰ دون حاجته وخلته وفقره[1]	ان کی حاجات وضروریات اور فقر کے حالات کی پروا نہ کی تو اللہ تعالیٰ بھی اس کی ضرورت واحتیاج سے بے نیاز ہو جائے گا۔

ایک دوسری حدیث کے الفاظ یہ ہیں۔

"ما من امیر یلی امر المسلمین ثم لا یجهد لهم و ینصح الا لم یدخل معهم الجنۃ"[2]	امیر جو کہ مسلمانوں کے امور کا ذمہ دار ہے اگر ان کی بھلائی کے لیے کوشش نہ کرے اور ان کے ساتھ خیر خواہی نہ کرے تو وہ ان کے ساتھ جنت میں داخل نہیں ہوگا۔

اس سے معلوم ہوا کہ اہل حاجت کی حاجت روائی کا اہتمام نہ کرنا خدائے تعالیٰ کی ناراضگی کا باعث ہوتا ہے یہ بات خود اس کا ثبوت ہے کہ نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے ضروریات کی تکمیل کو صدر ریاست کی ذمہ داری قرار دیا۔ مزید براں ارشادات نبوی میں اصحابِ امر کو عوام کے ساتھ خیر خواہی کی جو تاکید ملتی ہے اس کا مفہوم بہت وسیع ہے اس میں ان کے مادی و روحانی جملہ مفادات کا تحفظ شامل ہے سربراہ ریاست درحقیقت عوام کا سرپرست و نگراں ہوتا ہے اس کا بھی تقاضا یہی ہے کہ کم از کم وہ ان کے لیے بنیادی ضروریاتِ زندگی کا سامان فراہم کرے[3]۔

---

[1] سنن ابی داؤد، کتاب الخراج والفئی والامارۃ، باب فیما یلزم الامام من امر الرعیۃ والاحتجاب عنهم (مطبع مجیدی، دہلی، ۱۳۶۳ھ)

[2] مسند ابی عوانہ، دائرۃ المعارف، حیدر آباد، ۱۳۶۳ھ، جلد اوّل، ص ۱۲۲

[3] نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے اس ارشاد ("السلطان ولی من لا ولی لہ" سلطان اس شخص کا ذمہ دار ہوتا ہے جس کا کوئی سرپرست نہیں ہوتا) کو عام طور پر نکاح وغیرہ جیسے معاملات کے ضمن میں ذکر کیا جاتا ہے، لیکن اس کے مفہوم کو امور عامہ تک بھی وسیع کیا جا سکتا ہے۔

حضور اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کے بعد خلفاء راشدین کو امت کی سربراہی نصیب ہوئی انھیں ریاست کی اس ذمہ داری کا پوری طرح احساس تھا، خلیفۂ اول و دوم دونوں کے خطبات میں خلیفہ کے فرائض میں عوام کے ساتھ خیر خواہی کرنے کمزوروں و مظلوموں کے حقوق پورا کرنے اور حاجتمندوں کی حاجات رفع کرنے پر زور ملتا ہے[1] حضرت عمرؓ بنفسِ نفیس لوگوں کے حالات کا جائزہ لیتے، ان کی ضروریات کا پتہ لگاتے اور انھیں پورا کرنے کا اہتمام فرماتے تھے[2] مزید براں عمّال اور گورنروں کو بھی یہ ہدایت کرتے تھے کہ وہ عوام کی ضروریات کی تکمیل کی فکر رکھیں اور اپنے تک ان کی رسائی کو آسان بنائیں تاکہ وہ بلا جھجک اپنی ضروریات و حاجات پیش کر سکیں[3] مشہور اموی خلیفہ عمر بن عبدالعزیز کے اس اعلامیہ سے بھی اسی ذمہ داری کا شعور ابھرتا ہے" وما احد منکم تبلغنی حاجتہ الا حرصت ان اسد من حاجتہ ما قدرت علیہ"[4] (تم میں سے جس کسی کی بھی ضرورت کا مجھے علم ہوگا میری خواہش ہوگی کہ حتی المقدرت میں اسے پورا کردوں)

یہاں اس امر کی وضاحت بھی ضروری ہے کہ اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری کہ عوام کی بنیادی ضروریات پورا کرنے کا اہتمام کرے صرف مسلمان شہریوں تک محدود نہیں ہے بلکہ ریاست کے حدود میں رہنے والے جملہ باشندوں کو محیط ہے حقیقت یہ ہے کہ اہل حاجت

۱؎ دیکھئے ابن ہشام، کتاب سیرۃ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم، قاہرہ ۱۳۲۲ھ جلد ۳، ص ۲۷۳، ۲۷۴۔ ابوجعفر محمد بن جریر الطبری، تاریخ الرسل والملوک، لیڈن ۱۸۸۱ء جلد ۳ ص ۱۸۲۹، ابن کثیر البدایہ والنہایہ مطبع السعادۃ، مصر، الجزء السابع ص ۴۶

۲؎ طبری، لیڈن ۱۸۹۲ء، جلد ۵ ص ۲۷۴۳، ابن جوزی، سیرت عمر بن الخطاب، مصر ۱۳۴۲ھ ص ۶۲-۶۸

۳؎ ابو یوسف، کتاب الخراج، بولاق، مصر ۱۳۰۲ھ ص ۶۶، ۶۸، ابوبکر محمد بن محمد الطرطوشی، سراج الملوک، مصر ۱۳۰۶ھ ص ۱۰۹

۴؎ ابن عبدالحکم، سیرت عمر بن عبدالعزیز، مصر ۱۳۴۶ھ، ص ۱۴۴

کی حاجت روائی میں اسلام مسلم و غیر مسلم میں بھی تفریق کو روا نہیں رکھتا وہ مسلمانوں کے مثل ذمیوں کے حق میں بھی یہ ضمانت دیتا ہے کہ ریاست انھیں بنیادی وسائل حیات سے محروم نہ رہنے دے اور اپنے وسائل سے ان کی ضروریات رفع کرنے کا بھی اہتمام کرے۔ صدر اول کی اسلامی ریاستوں میں اس اصول پر عمل آوری کی متعدد مثالیں ملتی ہیں[1]۔

اس ذمہ داری کی انجام دہی کا یہ مطلب نہیں کہ ریاست ہر حالت میں اپنے تمام شہریوں کی ان ضروریات کے پورا کرنے کی پابند بنے بلکہ اصولی طور پر یہ ہر شخص کا انفرادی فریضہ ہے کہ وہ اپنی قوت و استعداد کو کام میں لاتے ہوئے اپنے لیے ضروریات زندگی کا سامان فراہم کرے۔ اسلام جد و جہد اور تگ و دو کی قدر کرتا ہے وہ یہ پسند نہیں کرتا کہ افراد معاشرہ ریاست یا کسی اجتماعی ادارہ کے دست نگر بنے رہیں۔ البتہ اگر کوئی کوشش کے باوجود اپنی ضروریات کے مطابق وسائل فراہم کرنے سے قاصر رہتا ہے یا کسی معذوری کی وجہ سے جد و جہد کرنے کے قابل نہیں ہے تو اسلام ایسے افراد کی ضروریات کی تکمیل کا ذمہ دار ریاست کو قرار دیتا ہے تاکہ وہ ان وسائل سے محروم نہ رہیں جو بقائے حیات کے لیے درکار ہیں۔ اصل میں یہ ذمہ داری بحیثیت مجموعی معاشرہ کے تمام ذی استطاعت و اصحاب ثروت پر عائد ہوتی ہے۔ جیسا کہ فقہاء محروم و نادار افراد کی کفالت عامہ پورے معاشرہ پر فرض کفایہ قرار دیتے ہیں[2]۔ لیکن اگر اصحاب استطاعت اس ذمہ داری سے غافل ہوں یا

---

[1] ابو یوسف، کتاب الخراج، ۷۲، ۸۴ — ۸۵، احمد بن یحییٰ بلاذری، فتوح البلدان، قاہرہ ۱۳۱۹ھ، ص ۱۳۶۔

[2] امام نووی لکھتے ہیں "ومن فرض الکفایہ ...... دفع ضرر المسلمین ککسوۃ عارٍ وطعام جائع اذا لم یندفع بالزکوٰۃ وبیت المال" (منہاج الطالبین، مصر ۱۳۳۸ھ ص ۱۲۵) اور فرض کفایہ میں سے ہے مسلمانوں کی ضروریات رفع کرنا مثلاً ننگے کو کپڑا پہنانا اور بھوکے کو کھانا کھلانا، نیز دیکھئے ابن حزم، المحلی، ادارۃ الطباعۃ المنیریہ، مصر ۱۳۴۹ھ الجزء السادس ص ۱۵۶، ابو اسحاق الشاطبی الموافقات فی اصول الشریعہ، مطبعہ سلفیہ، مصر ۱۳۴۱ھ، الجزء الثانی ص ۱۲۱

رضاکارانہ طور پر اس کی انجام دہی ممکن نہ ہو تو ایسے حالات میں ریاست کا حرکت میں آنا اور اور قوت نافذہ کا استعمال کرنا لازمی ہو جاتا ہے اس لیے کہ ریاست اجتماعی امور کی نگراں اور مصالح عامہ کی محافظ ہوتی ہے۔ اب یہ صدر ریاست کی صوابدید پر موقوف ہے کہ وہ اس ذمہ داری کو نبھانے کے لیے جو طریقہ چاہے اختیار کرے۔

بنیادی ضروریاتِ زندگی کی تکمیل کے علاوہ اجتماعی مفاد کے دیگر کام جن کی انجام دہی کی ذمہ داری ریاست پر عاید ہوتی ہے وہ ہیں تعلیم و تربیت اور علاج و معالجہ کا انتظام اور عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی ترقی کا اہتمام۔

ظاہر ہے کہ تعلیم کے ضمن میں اولین ترین مقام دینی تعلیم کو حاصل ہے کم از کم اس حد تک تعلیم کی سہولتیں بہم پہونچانا ضروری ہے کہ لوگ اسلام کے بنیادی عقاید، عبادات کے طور و طریق اور عام معاملات زندگی میں اسلامی آداب سے واقف ہو جائیں۔ لیکن ریاست کی تعلیمی ذمہ داریاں یہیں پر ختم نہیں ہو جاتیں۔ اس پر یہ بھی واجب ہوتا ہے کہ وہ اپنے شہریوں کی عام تعلیم و تربیت کا انتظام کرے اور انھیں مختلف علوم و فنون سے بہرہ ور ہونے کے مواقع فراہم کرے تاکہ ان میں باشعور و ذمہ دار شہری بننے کی صلاحیت پیدا ہو اور ان کے رہن سہن کے طریقوں کی اصلاح ہو سکے۔ خود نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کے عمل سے عام تعلیم کی اہمیت واضح ہوتی ہے۔ بدر کی جنگ کے خاتمہ پر جو قیدی ہاتھ آئے تھے ان میں سے متعدد کا فدیہ آپ نے یہ قرار دیا تھا کہ وہ مدینہ کے دس دس لڑکوں کو لکھنا پڑھنا سکھا دیں[1]۔ مزید براں آپ نے اصل صفہ کی دینی تعلیم و تربیت کے علاوہ ان کی عام تعلیم کا بھی اہتمام فرمایا تھا[2]۔ حضرت عمر الفاروق رضی اللہ عنہ نے بچوں کی تعلیم کے لیے معلم مقرر کیے تھے جن کی کفالت بیت المال کرتا تھا[3]۔ حضرت عمر بن عبدالعزیز رح کے دور میں

---

[1] محمد ابن سعد، الطبقات الکبریٰ، بیروت ۱۹۵۷ء، الجزء الثانی ص ۲۲
[2] سنن ابی داؤد، کتاب البیوع، باب فی کسب المعلم (الجزء الثانی، ص ۱۲۸-۱۲۹)
[3] علی المتقی برہانپوری، کنز العمال، دائرۃ المعارف، حیدرآباد ۱۳۱۲ھ، الجزء الاول ص ۲۱۶

بیت المال نہ صرف معلمین کے اخراجات برداشت کرتا تھا بلکہ اس سے طلبہ کو وظائف بھی ملتے تھے۔[1]

اسلامی ریاست کی زیر بحث ذمہ داری پر روشنی ڈالتے وقت یہ بھی ملحوظ خاطر رکھنا ضروری ہے کہ موجودہ دور میں تعلیم کی نوعیت بدل چکی ہے اور اس کا دائرہ کافی وسیع ہو گیا ہے۔ دینی علوم کی اہمیت و فضیلت کے ساتھ ساتھ عصری علوم کی ضرورت و افادیت اس قدر واضح ہو چکی ہے کہ اس سے پہلو تہی نہیں کی جا سکتی۔ واقعہ یہ ہے کہ خود دینی علوم کو فروغ دینے اور ان کی افادیت کو عام کرنے کے لیے آج عصری علوم سے بہرہ ور ہونا ضروری سا ہو گیا ہے۔ موجودہ دور میں جدید تعلیم سے استفادہ کے بغیر اسلام کی صحیح ترجمانی و نمائندگی کا حق ادا کرنا مشکل ہے۔ مزید براں ملک کو استبدادی و استعماری طاقتوں کی دخل اندازی سے محفوظ رکھنے کے لیے بھی یہ درکار ہے کہ اسے علمی و فنی طور پر خود کفیل بنایا جائے اور غیروں کی علمی مہارت و فنی ترقی پر انحصار نہ کیا جائے اس کے علاوہ ملک کے وسائل قدرت کو کام میں لانے اور اس کی معاشی ترقی کی رفتار تیز کرنے کے لیے بھی اس بات کی ضرورت ہے کہ شہریوں میں مختلف علوم و فنون کے ماہرین تیار کیے جائیں۔ ان نئے تقاضوں کی روشنی میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ تعلیمی میدان میں اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں آج کے دور میں کافی بڑھ گئی ہیں۔ اس لیے دینی درس گاہوں کے انتظام کے ساتھ ساتھ اس پر یہ بھی واجب ہے کہ وہ سائنسی و تکنیکی اور صنعتی و حرفتی تعلیم و تجربہ کے مراکز قائم کرے تاکہ تعلیم کے دینی و عصری دونوں تقاضے پورے ہو سکیں۔

تعلیم کے ساتھ ساتھ حفظان صحت کا اہتمام بھی ریاست کی ذمہ داریوں کا ایک اہم حصہ ہے اگر اسلامی تعلیمات کو فروغ دینے، عوام کی معاشرتی زندگی کے معیار کو بلند کرنے اور ملک کی عام ترقی کے لیے تعلیم کی سہولتیں فراہم کرنا اور علم کی فضا کو عام کرنا ضروری ہے تو ان کی عام صحت کو برقرار رکھنے اور ان کی قوت عمل کو مضبوطی بخشنے کے لیے

---

[1] ابو عبید کتاب الاموال، قاہرہ، ۱۳۵۳ھ ص ۲۶۰، ابن عبد الحکم، محولہ بالا ص ۱۶۷

علاج کی آسانیاں مہیا کرنا اور بیماریوں کی روک تھام کی تدابیر اختیار کرنا بھی کچھ کم اہم کام نہیں ہے۔ اس کے لیے ریاست کو نہ صرف شفاخانے اور اسپتال قائم کرنے ہوں گے بلکہ نئے تقاضوں کی روشنی میں علم طب اور فن جراحت کو بھی ترقی دینا ہوگا اس کے لیے ایسے طبی اداروں کا قیام بھی درکار ہوگا جہاں مختلف طریقہ ہائے علاج کی تعلیم و تجربہ کی سہولتیں فراہم ہوں۔ مزید براں مختلف جراثیمی بیماریوں کے سدباب کے لیے یہ بھی ضروری ہوگا کہ ریاست عام صفائی ستھرائی کا اہتمام کرے پینے کے لیے صاف پانی کی سہولت کا نظم کرے اور مستعمل و غلیظ پانی کی نکاسی کو بہتر بنائے۔

مذکورہ امور کی انجام دہی کے علاوہ عوام کی خوشحالی اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام بھی ریاست کی ذمہ داریوں میں شامل ہے۔ یہ ذمہ داری چند وجوہ سے خاص اہمیت کی حامل ہے اول یہ کہ عوام کی فلاح و بہبود جس کی ریاست ضامن ہوتی ہے اس سے براہ راست وابستہ ہے۔ دوسرے یہ کہ ریاست کا استحکام اور اس کی دفاعی قوت کافی حد تک اس کی معاشی بنیادوں کی مضبوطی پر منحصر ہے۔ تیسرے یہ کہ ملک کو بیرونی مداخلت کے خدشات اور استعماری عناصر کی ریشہ دوانیوں سے محفوظ رکھنے کے لیے اس کی معاشی ترقی بھی ناگزیر ہے اس لیے کہ معاشی بدحالی اور صنعتی و تکنیکی پسماندگی بیرونی مداخلت کے لیے بہترین موقع فراہم کرتی ہے جیسا کہ تاریخی واقعات شاہد ہیں اس کے علاوہ اسلام کی نشر و اشاعت جو ریاست کے اہم فرائض میں داخل ہے اس سے عہدہ برآ ہونے کے لیے بھی ریاست کی اقتصادی حالت کی بہتری درکار ہے تاکہ دعوت و تبلیغ کے لیے ابلاغ عامہ کے ترقی یافتہ ذرائع استعمال کیے جا سکیں اور نئے تقاضوں کی روشنی میں اسلام کی اشاعت کا اہتمام کیا جا سکے۔

متعدد فقہاء بالخصوص ابن تیمیہ[1] اور امام نوویؒ[2] نے ضروریات زندگی کی پیداوار کے

---

[1] ابن تیمیہ، الحسبۃ فی الاسلام، مصر ۱۳۱۸ھ، ص ۱۷

[2] منہاج الطالبین، محولہ بالا ص ۱۲۵

اہتمام اور زراعت و تجارت، صنعت و حرفت جیسے معاشی ذرائع کے استعمال کو فرض کفایہ میں شمار کیا ہے۔ اس لیے کہ ان کے بغیر مصالح عامہ کا تحفظ حاصل نہیں ہو سکتا اس سے قبل یہ وضاحت کی جا چکی ہے کہ اگر اصحاب استطاعت کے ذریعہ رضاکارانہ طور پر کفائی امور انجام پذیر نہ ہو سکیں تو ایسی حالت میں ریاست کی ذمہ داری ہوتی ہے کہ وہ ان کی انجام دہی کے لیے مناسب عملی اقدام کرے اس لیے کہ ریاست ہی اجتماعی امور کی نگراں ہوتی ہے اور ان کا تحفظ قیام ریاست کے بنیادی مقاصد میں شامل ہے خلافت راشدہ اور بعد کے دور میں اس ذمہ داری کے احساس اور اس کی تکمیل کے واضح ثبوت ملتے ہیں، اس دور میں ملک کی معیشت کا انحصار زراعت و تجارت کی ترقی پر تھا اس کے پیش نظر سربراہان ریاست نے ان کی ترقی کے ذرائع فراہم کرنے کو اپنی انتظامی پالیسی کا ایک اہم جز بنایا۔ زراعت کی ترقی میں آبپاشی کی سہولت اہم رول ادا کرتی ہے۔ حضرت عمرؓ کے دور میں اس مقصد کے تحت نئی نہروں کی تعمیر اور قدیم کی مرمت عمل میں آئی[1]۔ ان سے زرعی معیشت کو تقویت پہنچنے کے علاوہ مختلف شہروں کے مابین تجارت کو فروغ دینے میں بھی مدد ملی، خلیفہ دوم نے ریاست کے وسائل سے ذرائع حمل و نقل کو بھی کافی وسعت و ترقی دی[2] اس سے تجارت کو بھی فروغ ملا اور عام مسافروں کو بھی سہولتیں فراہم ہوئیں۔ صوبہ کے منتظمین کو بھی آپ کی یہی ہدایت تھی کہ وہ مقامی حالات کی روشنی میں وہاں کی معاشی ترقی کی تدبیریں اختیار کریں حضرت عمرؓ بن عبدالعزیز کے دور میں کسانوں کو زرعی اخراجات کی تکمیل کے لیے قرض کی سہولتیں بھی حاصل تھیں[3] امام ابو یوسف نے خلیفہ ہارون رشید کو ترقی زراعت کے لیے ذرائع آبپاشی کی توسیع کا مشورہ دیا تھا[4] اور اس کے وافر ثبوت موجود ہیں کہ اسے عملی جامہ پہنایا گیا۔

---

[1] ابن عبدالحکم، فتوح مصر، ص ۱۶۳-۱۶۴، مقریزی، کتاب الخطط والآثار، مطبعۃ النیل، مصر ۱۳۲۴ھ ص ۱۱۹-۱۲۰، بلاذری، ۲۵۱-۲۵۲، ۲۷۳ [2] فتوح مصر، ص ۱۶۱ [3] ابو عبید، کتاب الاموال، ص ۲۵۱ [4] ابو یوسف، کتاب الخراج ص ۵۵-۵۶، ۶۲-۶۳

یہ بات واضح ہے کہ اس دور کے حالات کے اعتبار سے ملک کی معیشت کو بہتر بنانے کے لیے زراعت و تجارت کی ترقی پر خاص زور دیا گیا لیکن آج کے دور میں معیشت کی ترقی کے ذرائع اور استحکام کے طور طریق بدل چکے ہیں، کسی ملک کی معیشت کا انحصار زراعت و تجارت ہی پر کیوں نہ ہو انھیں ترقی دینے کے لیے صنعت حرفت ضروری ہو گیا ہے۔ جدید آلات کی فراہمی، نئے تکنیک سے واقفیت، ذرائع حمل و نقل کی توسیع اور تجارتی سامانوں کی تیاری صنعتی و فنی میدان میں آگے بڑھے بغیر ممکن نہیں اس کے علاوہ معاشی خود کفالت کا حصول معیشت کے مختلف پہلوؤں کے فروغ پر منحصر ہے۔ اس لیے آج کے دور میں اسلامی ریاست کی ذمہ داری میں یہ بھی شامل ہے کہ وہ ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کے لیے مختلف سمتوں میں اقدام کرے، زراعت و تجارت کو فروغ دینے کے ساتھ جدید صنعت و حرفت کے مراکز قائم کرے اور فنی مہارت کے ذرائع بھی مہیا کرے۔

ان حقائق سے یہ بات ثابت ہوتی ہے کہ ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام کوئی نئی ذمہ داری نہیں ہے جس سے اسلامی ریاست کو پابند کیا جا رہا ہے بلکہ اسلام کے ابتدائی دور ہی سے یہ ریاست کے فلاحی کاموں کا ایک اہم حصہ رہا ہے اور اس سے مقصود عوام کی زندگی کو خوش حال بنانا ہے، یہ عمل شریعت کے منافی نہیں بلکہ شریعت کے منشا کی عین تکمیل ہے۔ حضرت عمر رضی اللہ عنہ اس ذمہ داری کی انجام دہی میں سربراہ حکومت کی غفلت و کوتاہی کو خیانت سے تعبیر کرتے تھے[1] یہی وجہ ہے کہ فقہاء و مفکرین نے عام طور پر صدر ریاست کی یہ ذمہ داری قرار دیتے ہیں کہ وہ عوام کی خوشحالی کے وسائل فراہم کرے اور انھیں ترقی دے[2]

عوام کی زندگی خوش حال بنانے میں رفاہ عام کے کاموں کو خاص دخل ہے اس

---

[1] بلاذری، ص ۴۳۹ [2] ابو یوسف، کتاب الخراج۔ ص ۱۳۴، ۹-۱۰، الماوردی، الاحکام السلطانیہ، ۱۸۹-۱۹۰، الغزالی، المستصفیٰ، قاہرہ ۱۹۳۶ء، الجزء الاول ۱۳۹-۱۴۰، ابن قیم الجوزی، اعلام الموقعین، قاہرہ ۱۹۵۵ء، جلد ۳ ص ۱۲

میں وہ تمام کام شامل ہیں جو روزمرہ کی زندگی میں راحت و آسائش کا ذریعہ بنتے ہیں اور لوگوں کو ایک خوشگوار زندگی گذارنے کا موقع عطا کرتے ہیں، تہذیب و تمدن کی ترقی کے ساتھ ان کی نوعیت میں تبدیلی اور ان کے دائرہ میں وسعت پیدا ہوتی رہتی ہے۔ عہد حاضر میں اس نوع کے کاموں نے جو وسعت اختیار کرلی ہے وہ بخوبی واضح ہے وہ کام جن کے بغیر آج رفاہ عام کا تصور نہیں کیا جاسکتا نئے تقاضوں کے مطابق حمل و نقل کی سہولتیں فراہم کرنا (سڑکوں، شاہراہوں، پلوں، ریلوے لائنوں، ہوائی اڈوں وغیرہ کی تعمیر) گھریلو استعمال و آبپاشی کے لیے پانی کی فراہمی کے نئے ذرائع اختیار کرنا، روشنی وایندھن کے نئے وسائل (بالخصوص شہری علاقوں کے لیے) مہیا کرنا، بستیوں قصبوں و شہروں کی صفائی ستھرائی اور پبلک مقامات پر روشنی کا اہتمام کرنا، رسل و رسائل کے ذرائع اور مواصلاتی نظام کو ترقی دینا، امن وامان کے قیام اور شہریوں کی جان و مال کی حفاظت کے لیے پولیس فورس کا انتظام کرنا وغیرہ ہیں، اس لیے اسلامی ریاست کی یہ ذمہ داری ہے کہ وہ نئے رجحانات و نئے تقاضوں کی روشنی میں رفاہ عام کے کاموں کا منصوبہ بنائے اور انھیں اپنے وسائل سے پورا کرے تاکہ عوام کی فلاح بہبود کا حق ادا ہوسکے۔

مذکورہ بالا تفصیلات کی روشنی میں یہ بات بخوبی واضح ہوگئی کہ اسلامی ریاست گوناگوں اور وسیع ذمہ داریوں کی حامل ہے اور نئے تقاضوں کے پیش نظر ان میں دن بہ دن وسعت پیدا ہوتی جارہی ہے۔ دوسری جانب ریاست کے جو معروف ذرائع آمدنی ہیں ان کے مصارف بھی جدا جدا ہیں اور ان میں سے ایک کی کمی دوسرے کے ذریعہ نہیں پوری ہوسکتی۔ مثال کے طور پر عشر و زکوٰۃ کی آمدنی حکومت کے عام عملہ کی تنخواہ یا اس کے انتظامی مصارف میں نہیں خرچ کی جاسکتی۔ اس میں شبہ نہیں کہ ریاست پر یہ غیر ضروری بوجھ نہیں ڈالا جاسکتا کہ وہ اپنے وسائل سے قطع نظر کرکے اپنی ذمہ داریوں کو وسعت دے یا ترقیاتی منصوبے تشکیل دے لیکن اس سے انکار مشکل ہے کہ بنیادی ذمہ داریوں کی تکمیل اور ان امور کی انجام دہی ریاست پر بہر حال واجب

ہے جن سے مصالح عامہ کا تحفظ مقصود ہوتا ہے۔ اس لیے یہ عین ممکن ہے کہ ان ذمہ داریوں میں سے بعض کی تکمیل یا کسی فلاحی کام کے لیے ریاست کو متعینہ محاصل سے ہونے والی آمدنی کافی نہ ہو اور اسے مزید وسائل درکار ہوں، اس صورت حال میں ریاست کیا طرز عمل اختیار کرے گی اس کا تعلق فقہ کے ایک اہم مسئلہ سے ہے اور وہ یہ کہ کیا ریاست کو مزید محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے۔

اس مسئلہ پر غور کرتے وقت ہمیں اصولی رہنمائی قرآنی آیات و احادیث نبوی سے ملتی ہے قرآن میں واضح طور پر یہ بتایا گیا ہے،

وَفِیْٓ اَمْوَالِهِمْ حَقٌّ لِّلسَّآئِلِ	اور ان کے (دولت مند افراد کے)
وَالْمَحْرُوْمِ ۝ (الذاریات:۱۹)	مالوں میں سائل و محروم کا بھی حق ہے

اس آیت سے نہ صرف واجب الادا محاصل کی ادائیگی مراد ہے بلکہ اجتماعی ضروریات کے لیے مزید انفاق بھی مطلوب ہے۔ قرآن کریم اصحاب مال کو یہ بھی ہدایت دیتا ہے کہ بنیادی ضروریات کی تکمیل کے بعد مال کا جو حصہ بچ رہے اسے دوسرے افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی کاموں میں خرچ کریں، ارشاد ربانی ہے:۔

وَيَسْئَلُوْنَكَ مَاذَا يُنْفِقُوْنَ	اور یہ لوگ آپ سے دریافت کرتے ہیں
قُلِ الْعَفْوَ (البقرہ: ۲۱۹)	کہ کتنا خرچ کریں کہیے کہ جو کچھ فاضل ہو۔

حدیث سے بھی یہی بات ثابت ہوتی ہے کہ اسلام میں مال کے حقوق کی ادائیگی صرف زکوٰۃ تک محدود نہیں ہے ارشاد نبوی ہے:

عن فاطمۃ بنت قیس قالت	فاطمہ بنت قیس سے مروی ہے کہ
سمعت النبی صلی اللہ علیہ	انھوں نے کہا میں نے نبی کریم صلی اللہ
وسلم یقول ان فی المال	علیہ وسلم کو فرماتے ہوئے سنا کہ مال میں زکوٰۃ
لحقا سوی الزکوٰۃ [1]	کے علاوہ بھی حق ہے۔

---

[1] جامع الترمذی (جلد دوم، ص ۲۲) کتاب الزکوٰۃ، باب ماجاء ان فی المال حقا سوی الزکوٰۃ۔ نیز دیکھیے مسند دارمی (دائرۃ المعارف، حیدرآباد) کتاب الزکوٰۃ

ایک اور حدیث سے جو حضرت علی رضی اللہ عنہ سے مروی ہے اسی اصول کی مزید صراحت ملتی ہے۔ "آپ نے فرمایا کہ اللہ تعالیٰ نے مالدار مسلمانوں پر ان کے مال میں اس قدر فرض کیا ہے کہ ان ضرورت مندوں کی کفالت ہو جائے"[1]

ان آیات واحادیث سے صاف طور پر یہ ظاہر ہوتا ہے کہ معاشرہ کے محروم ومحتاج افراد کی حاجت روائی اور اجتماعی ضروریات کی تکمیل کے لیے اگر بیت المال کے معروف وسائل کفایت نہ کریں تو اصحاب استطاعت اور مالدار مزید انفاق کے مکلف ہیں۔ اسی سے ریاست کا یہ اختیار بھی ثابت ہوتا ہے کہ اگر اجتماعی ضروریات اس طریقے سے پوری نہ ہو رہی ہوں تو وہ اصحاب استطاعت سے مزید محصول کی صورت میں یا کسی اور شکل میں ضرورت کے مطابق وسائل فراہم کرے۔ اجتماعی مفادات ومصالح عامہ کو پیش نظر رکھتے ہوئے فقہاء ومفکرین پر زور لفظوں میں ریاست کے اس حق کو تسلیم کرتے ہیں جیسا کہ ان کے خیالات کے تجزیاتی مطالعہ سے واضح ہوگا۔

امام قرطبی کے بقول علماء کا یہ متفق علیہ مسئلہ ہے کہ اگر زکوٰۃ کی ادائیگی کے بعد کوئی (اجتماعی) ضرورت پیش آئے تو اس کے لیے مزید مال خرچ کرنا مسلمانوں پر واجب ہے[2]

ابن حزم کے یہاں مزید وضاحت ان الفاظ میں ملتی ہے:۔

وفرض علی الاغنیاء من اھل	ہر ملک کے دولت مندوں پر یہ فرض
کل بلد ان یقوموا بفقرائھم	ہے کہ وہ اپنے فقراء کی ضروریات پوری
ویجبرھم السلطان علی ذلک	کریں اور سلطان ان کو ایسا کرنے پر
ان لم تقم الزکوٰۃ بھم ولا فی	مجبور کر سکتا ہے اگر زکوٰۃ یا اموال فئی
سائر اموال المسلمین بھم"[3]	اس کی کفایت نہ کر سکیں۔

---

[1] طبرانی: المعجم الصغیر، مطبع انصاری، دہلی، ص ۹۱ [2] محمد بن احمد القرطبی الجامع لاحکام القرآن، مطبع دار الکتب، القاہرہ ۱۹۵۶ء، الجزء الثانی ص ۲۴۲۔

[3] ابن حزم: المحلی، محولہ بالا ص ۱۵۶

مشہور مفکر اسلام ابن تیمیہ بھی اس نکتہ پر خاص زور دیتے ہیں کہ مالی حقوق کی ادائیگی صرف زکوٰۃ تک محدود نہیں ہے بلکہ جہاد کی تیاری اور فقراء و مساکین کے لیے غذا و لباس کے اہتمام جیسی اجتماعی امور کی انجام دہی کے لیے بوقت ضرورت مسلمانوں سے مزید مال طلب کیا جا سکتا ہے۔ مزید براں وہ اسے ان علماء کی کوتاہ بینی اور کم علمی سے تعبیر کرتے ہیں جن کا یہ خیال ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق نہیں ہے[1]۔ اس سے قبل یہ ذکر کیا جا چکا ہے کہ امام نووی بھوکوں کے لیے کھانا اور ننگوں کے لیے لباس کی فراہمی اور اس نوع کی ضروریات کی تکمیل کو فرض کفایہ تصور کرتے ہیں اگر زکوٰۃ اور بیت المال کے دیگر وسائل سے یہ مقصد پورا نہ ہو سکے[2]

محروم و محتاج افراد کی حاجت روائی کے علاوہ دیگر جن ضروریات کے لیے فقہاء کی رائے میں ریاست کو مزید محاصل عائد کرنے کا اختیار حاصل ہے وہ ہیں دفاعی و فوجی مصارف امام سرخسی اس مسئلہ پر روشنی ڈالتے ہوئے لکھتے ہیں:-

فان لم یکن فی بیت المال	اگر بیت المال میں کوئی سرمایہ نہ ہو
مال و مست الحاجۃ الی	اور دفاع کے لیے فوجی تیاری درکار
تجهیز الجیش لیذ لواعن	ہو تو امام کو اختیار حاصل ہے کہ وہ
المسلمین فلہ ان یحکم علی	بقدر ضرورت لوگوں پر محصول عاید
الناس بقدر ما یحتاج	کرے اس لیے کہ امام مسلمانوں کے
الیہ لذ الک لانہ مامور	اجتماعی امور کا نگراں ہوتا ہے اگر وہ
بالنظر للمسلمین وان لم	دفاع کے لیے لشکر تیار نہ کرے گا تو
یجهز الجیش للد فع	اندیشہ ہے کہ مشرکین مسلمانوں پر
ظهر المشرکون علی	غلبہ حاصل کرلیں گے اس لیے حسن
المسلمین فمن حسن التدبیر	تدبر کا تقاضا یہی ہے کہ جنگی تیاری

---

[1] فتاوی ابن تیمیہ، بیروت، ۱۳۹۸ھ، جلد ۲۹، ص ۱۸۵ - ۱۸۷ [2] منہاج الطالبین ص ۱۲۵

ان یتحکم علی ارباب الاموال بقدر ما یحتاج الیہ لتجہیز الجیش لیامنوا فیما سوی ذالک[1]

کے لیے جتنے مال کی ضرورت ہو ایسے مالداروں سے وصول کیا جائے خواہ قوت کے استعمال کے ذریعہ ہی کیوں نہ ہو تاکہ بقیہ کے بارے میں لوگ مامون ہو جائیں۔

صاحب ہدایہ بھی دفاعی اغراض کے لیے مزید محصول عاید کیے جانے کو جائز قرار دیتے ہیں بشرطیکہ بیت المال کے موجودہ وسائل اس کے متحمل نہ ہوں، ان کے خیالات کی ترجمانی ان الفاظ میں ملتی ہے

ویکرہ الجعل ما دام للمسلمین فئی لانہ یشبہ الاجر ولا ضرورۃ الیہ لانہ مال بیت المال معد لنوائب المسلمین فاذا لم یکن فلا باس بہ بان یقوی بعضھم بعضاً لان فیہ دفع الضرر الاعلٰی بالحاق الادنٰی[2]

اور جعل (جنگ کے موقعہ پر فوجی ضروریات کے لیے جو مخصوص محصول عاید کیا جائے) مکروہ ہے جب تک کہ مسلمانوں کو فئی کا مال میسر ہے اس لیے کہ یہ اجرت کے مشابہ ہے اور بیت المال کے وسائل ہوتے ہوئے اس کی چنداں ضرورت نہیں کیونکہ بیت المال مسلمانوں کی پیش آمدہ ضروریات کو پورا کرنے والا ہوتا ہے۔ البتہ اگر بیت المال میں کچھ موجود نہ ہو تو ان میں سے بعض کو بعض کے ذریعہ تقویت دینے میں کوئی حرج نہیں ہے اس لیے کہ اس طرح ایک ادنیٰ ضرر کے ذریعہ ایک عظیم ضرر کا ازالہ کیا جاتا ہے۔

---

[1] ابوبکر محمد بن ابی سہیل السرخسی، المبسوط، مطبعۃ السعادہ، مصر، ۱۳۲۴ھ، الجزء العاشر ص ۲

[2] علی بن ابی بکر المرغینانی، الہدایہ، جلد ثانی ص ۵۳۸

دفاعی ضروریات کے تحت نئے محاصل عاید کرنے کے مسئلہ پر امام غزالی بھی مذکورہ فقہاء کے ہم خیال نظر آتے ہیں، اس کے جواز میں ان کے پیش کردہ دلائل امام سرخسی کے دلائل سے کافی ملتے جلتے ہیں[1] چودھویں صدی عیسوی کے اندلس کے مشہور عالم و فقیہ ابو اسحاق شاطبی نے اس مسئلہ پر بڑی تفصیل سے روشنی ڈالی ہے۔ ان کی بحث کا ابتدائی حصہ ملاحظہ ہو۔

انا اذا قررنا اماما	جب ہم یہ تسلیم کرلیں کہ ایک قابل اتباع
مطاعا مفتقرا الى تكثير	امام کو سرحدوں کی حفاظت اور وسیع
الجنود لسد الثغور	و عریض ملک کے دفاع کی خاطر لشکر
وحماية الملك المتسع	میں اضافہ و توسیع کی ضرورت ہے اور
الاقطار وخلا بيت	صورتحال یہ ہے کہ بیت المال خالی ہے
المال وارتفعت	اور فوج کی ضروریات اس قدر بڑھ گئی
حاجات الجند الى	ہیں کہ وہ ان کی کفایت نہ کرسکے ایسی
مالا يكفيهم فلا	حالت میں امام کے لیے جائز ہے
مام اذا كان عدلاً	بشرطیکہ وہ عادل ہو کہ مالداروں پر
ان يوظف على الاغنياء	اس مقدار کے مطابق ٹیکس عاید کرے
ما يراه كافيا لهم الى	جو فوج کی ضروریات کے لیے کافی ہو
ان يظهر مال بيت	یہاں تک کہ بیت المال میں (اس کے
المال[2]	معروف وسائل سے) کوئی آمدنی ہوجائے

بعض فقہی و تاریخی ماخذ سے یہ ثابت ہوتا ہے کہ عہد وسطی کے ہندوستانی فقہاء کے درمیان بھی مزید محاصل کا مسئلہ زیر بحث آیا تھا وہ بھی اس رائے سے متفق

---

[1] امام غزالی، المستصفی، بولاق، مصر ۱۳۲۲ھ، الجزء الاول ص ۳۰۳-۳۰

[2] ابو اسحاق شاطبی، الاعتصام، مصر ۱۹۱۴ء، الجزء الثانی ص ۲۹۵-۲۹۶

نظر آتے ہیں کہ فوجی و دفاعی ضروریات کے لیے وسائل بیت المال کے ناکافی ہونے کی صورت میں امام کو اصحاب استطاعت شہریوں سے مزید مال فراہم کرنے کا حق حاصل ہے۔ فتاوای فیروز شاہی میں اس مسئلہ سے متعلق استفتاء و فتویٰ ان الفاظ میں مذکور ہے۔

استفتاء: اگر نعوذ باللہ منہا در بیت المال مال نماند و لشکر کفار لعنہم اللہ رسید اگر بادشاہ مسلمانان بر کسانی کہ در مملکت بادشاہ مال دارند تحکم می کند و از ایشاں مال ستاند بمسلمانان و غازیان می دہد تا مستعد شوند و بجہاد بیرون آیند و با کفار غزا کنند شرعاً ستیدن آں مال بادشاہ را جائز باشد یا نی۔

فتویٰ: باشد واللہ اعلم۔ فی النافع وان لم یکن فی بیت المال فلا باس بان یحکم الامام علی ارباب الاموال بقدر ما یتقوی بہ الذین یخرجون للجہاد[1]

۱۹ویں صدی کے معروف حنفی فقیہ ابن عابدین شامی کے خیال میں فوجی ضروریات و دفاعی تقاضوں کے علاوہ اگر مسلم قیدیوں کی رہائی کے لیے مزید وسائل کی فراہمی درکار ہو تو صدر ریاست ارباب اموال سے محاصل کی صورت میں مطلوبہ رقم اکٹھا کر سکتا ہے[2]

عہد جدید میں عرب دنیا کے ایک ممتاز ماہر قانون اسلامی محمد ابوزہرہ لسے مصالح عامہ کا عین تحفظ تصور کرتے ہیں کہ فوجی ضروریات کے بڑھ جانے کی صورت میں سربراہ مملکت ضرورت کے مطابق مالداروں پر نئے ٹیکس عاید کرے اس لیے کہ اگر وہ ایسا اقدام نہیں

---

[1] فتاوای فیروز شاہی، مخطوطہ مولانا آزاد لائبریری، یونیورسٹی کلکشن عربیہ، مذہب ۲۶۳ ورق ۲۱۷ ب - ۲۱۸ الف، نیز دیکھئے عین الدین ماہرو، انشاء ماہرو (مرتبہ پروفیسر عبد الرشید) ادارہ تحقیقات پاکستان، لاہور ۱۹۶۵ء مکتوب ۳۰ ص ۶۹

[2] ابن عابدین شامی ردالمحتار علی الدر المختار — دار الطباعۃ المصریہ ۱۲۷۲ھ، جزء ثانی ص ۵۶ - ۵۷

کرے گا تو اس کی دھاک اکھڑ جائے گی اور فتنوں کو سر اٹھانے کا موقع مل جائے گا۔[1]

مذکورہ مباحث سے یہ بات صاف طور پر عیاں ہوتی ہے کہ معاشرہ کے محروم و نادار افراد کی کفالت عامہ، ملک کا دفاع اور قیدیوں کی رہائی جیسی اہم اجتماعی ضروریات درپیش ہوں اور بیت المال کے وسائل ان میں سے کسی ایک کی بھی تکمیل کے لیے ناکافی ہوں تو حسب استطاعت شہریوں پر نئے محاصل عاید کیے جا سکتے ہیں۔ اب غور طلب امر یہ ہے کہ ان کے علاوہ اجتماعی نوعیت کے دیگر امور کی انجام دہی کا مسئلہ درپیش ہو تو ریاست اپنے اس اختیار کو اس صورت میں بھی استعمال کر سکتی ہے کہ نہیں، اس سلسلہ میں فقہاء کے یہاں عام طور پر کوئی صراحت نہیں ملتی تاہم اوپر کی تفصیلات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کیا جا سکتا ہے کہ وہ تمام کام جو ریاست کی بنیادی ذمہ داریوں میں داخل ہیں یا ان کی تکمیل کا ذریعہ ثابت ہوتے ہیں ان کے لیے اگر مزید وسائل کی فراہمی درکار ہو تو ریاست کو وہ اختیار یہاں بھی ملنا چاہیے جو اسے دفاعی و فوجی ضروریات کے ضمن میں حاصل ہے۔ بلاشبہ اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں یا اجتماعی ضروریات اہمیت کے اعتبار سے یکساں نہیں ہیں لیکن وہ اس طریقے سے باہم مربوط ہیں اور ایک دوسرے کی مدد و معاون ہیں کہ کسی ایک کو نظر انداز نہیں کیا جا سکتا۔ مثال کے طور پر دفاعی قوت کا استحکام اور ملک کی معاشی تعمیر و ترقی کا اہتمام مختلف نوعیت کی ذمہ داریاں ہیں۔ لیکن آج کے دور میں دفاعی قوت ملک کی معاشی ترقی سے اس درجہ منسلک ہے کہ اس کے بغیر کسی ملک کے لیے ممکن نہیں کہ وہ اپنے کو دفاعی سطح پر مضبوط کرے۔ اسی طرح سائنسی و تکنیکی تعلیم کا مسئلہ ہے بظاہر دفاعی یا اقتصادی امور سے اس کا کوئی تعلق نظر نہیں آتا لیکن موجودہ حالات میں کیا محفوظ دفاعی پالیسی کا تقاضا یہ نہیں ہے کہ اندرون ملک جنگی ساز و سامان تیار کیے جائیں اور جدید آلات حرب کے فنی ماہرین پیدا کیے جائیں تاکہ فوجی یا تکنیکی امداد کی راہ

---

[1] سید قطب، العدالۃ الاجتماعیہ فی الاسلام، اردو ترجمہ پروفیسر نجات اللہ صدیقی بعنوان "اسلام میں عدل اجتماعی"، مرکزی مکتبہ اسلامی، دہلی ص ۳۱۲ — ۳۱۳

سے ترقی یافتہ ممالک کو دخل اندازی کا موقعہ نہ مل پائے۔ ظاہر ہے کہ سائنسی تکنیکی تعلیم کے اہتمام کے بغیر یہ مقصد پورا نہیں ہو سکتا۔ اس کے علاوہ یہ بھی قابل غور ہے کہ زراعت و تجارت یا صنعت و حرفت کسی بھی ملک کی معیشت کے بنیادی ذرائع ہوتے ہیں ان کو وسعت و ترقی دینے کے لیے بھی ضروری ہے کہ عصری علوم کے ماہرین تیار کیے جائیں اس لیے کہ نئی تحقیقات و تجربات کے سہارے ہی یہ ذرائع نشو ونما پاتے ہیں۔ یہ چند مثالیں تھیں ورنہ ملک و معاشرہ کی ضروریات پر مجموعی حیثیت سے نظر ڈالی جائے تو ان کا باہمی ربط اور اس کی اہمیت واضح ہو جائے گی۔ اس لیے کسی بھی اجتماعی ضرورت کی تکمیل سے ریاست کی بے اعتنائی مفاد عامہ کے خلاف ہوگی۔

مزید محاصل کی ضرورت پر غور کرتے وقت یہ امر بھی ملحوظ خاطر رہنا چاہیے کہ رفاہِ عام کے جتنے کام ہیں ممکن ہے کہ پہلے رضاکارانہ طور پر مقامی باشندوں کے مالی و جسمانی تعاون کے ذریعہ ان کی انجام دہی آسان رہی ہو۔ لیکن آج ان میں اتنی وسعت پیدا ہوگئی ہے کہ ریاست کا اقدام ان کی تکمیل کے لیے اشد ضروری ہوگیا ہے، ریاست کے لیے مناسب نہ ہوگا کہ وہ ان کے اہتمام کی ذمہ داری کے تئیں غفلت برتے اس لیے کہ عام رعایا کی بھلائی ان سے وابستہ ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ بیت المال کی متعلقہ آمدنی سے ان کاموں کے اخراجات پورے ہو جائیں۔ ریاست کو ان کے لیے مزید وسائل درکار ہو سکتے ہیں ایسے حالات میں اگر وہ اپنے اصحاب استطاعت شہریوں پر نیا ٹکس عاید کرے تو اس کے جواز میں کیا کلام ہو سکتا ہے رفاہ عام کے کاموں کی تکمیل اور معاشی ترقی کے اہتمام کی خاطر بعض فقہاء نے صراحتہً ریاست کے لیے مزید وسائل کی فراہمی کو جائز قرار دیا ہے۔ ماوردی کے خیال میں شہر میں پانی کی سپلائی کی بحالی، شہروں کی فصیل بندی، مساجد کی تعمیر و مرمت، نہروں کی کھدائی اور مسافروں کو سہولیات بہم پہونچانے کے لیے اگر بیت المال کے معروف وسائل کافی نہ ہوں تو امام یا سلطان اصحاب دولت سے متعینہ محاصل کے علاوہ مزید مال حاصل کر سکتا ہے[1]۔ امام ابو یوسف نے نہروں کی تعمیر کے سلسلہ میں خلیفہ ہارون رشید کو

---

[1] ماوردی، الاحکام السلطانیہ، ص ۲۱۳

یہ خصوصیہ دیا تھا کہ اگر اہل سواد کو بڑی بڑی نہروں کی کھدائی یا صفائی کی ضرورت ہو جن کا تعلق دجلہ و فرات سے ہو تو اس کام کی انجام دہی ریاست کے ذمہ ہوگی اور ان کے اخراجات بیت المال و مقامی باشندے دونوں کو برداشت کرنے ہوں گے[1] یہاں اس امر کی وضاحت ضروری معلوم ہوتی ہے کہ فقہاء نے جن رفاہی کاموں کی تکمیل کے لیے مزید محاصل کی ضرورت اور اس کے جواز پر اظہار خیال کیا ہے وہ ان کے اپنے دور کے حالات کی روشنی میں تھا موجودہ دور میں نئے حالات و نئے تقاضوں کے مطابق اجتماعی مفاد یا رفاہ عام کے جو کام مطلوب ہیں انھیں پورا کرنے کے لیے بھی بوقت ضرورت نئے ذرائع آمدنی مہیا کرنا شرعی اصول کے منافی نہ ہوگا، درحقیقت ضرورت پڑنے پر مزید محاصل کا دائرہ ان تمام امور تک وسیع کیا جا سکتا ہے جن سے کوئی اجتماعی مفاد وابستہ ہے

رہا یہ مسئلہ کہ اگر واقعتہً نیا محصول عاید کرنا ضروری ہو جائے تو اس کی مقدار کیا ہوگی۔ اس ضمن میں فقہاء نے بصراحت یہ لکھا ہے کہ مقدار کا تعین ضرورت کی نوعیت کے اعتبار سے ہوگا[2] یعنی اس کی شرح اس انداز سے متعین کی جانی چاہیے کہ اس کی مجموعی آمدنی پیش آمدہ ضروریات کے لیے کافی ہو جائے مزید براں ادا کرنے والوں کی استطاعت کو ملحوظ خاطر رکھنا بھی ضروری ہے تاکہ ان کی طاقت سے زیادہ بوجھ نہ پڑنے پائے، اس لیے کہ نئے محصول سے مقصود ناگزیر اجتماعی ضروریات کی تکمیل اور اجتماعی مفاد کا تحفظ ہے نہ کہ اس کی آمدنی سے خزانہ کو مالا مال کرنا یا اجتماعی ضرورت کے بہانہ عوام کا استحصال کرنا۔ اصولی طور پر ذی استطاعت صرف اسی حد تک مزید محاصل ادا کرنے کے مکلف ہیں جس حد تک اجتماعی ضروریات کے لیے سرمایہ درکار ہے

جہاں تک نئے محاصل کی مدت تحصیل کا تعلق ہے فقہاء نے اس سلسلہ میں یہ وضاحت کی ہے کہ نئے محصول کی وصولی ا وقت تک جاری رہے گی جب تک کہ بیت المال میں

---

[1] ابو یوسف، کتاب الخراج، صہ ۶۲-۶۳

[2] شاطبی، الاعتصام، الجزء الثانی، صہ ۲۹۸، سرخسی، محولہ بالا، صہ ۲۰

اس قدر آمدنی ہو جائے جو متعلقہ ضرورت کی کفالت کر سکے[1] یہ غالباً اس صورت میں ہے جب کہ درپیش ضرورت ہنگامی ہو یا کسی اجتماعی کام کی انجام دہی عارضی طور پر مقصود ہو لیکن اگر ضرورت عارضی نہ ہو بلکہ اجتماعی مفاد کے کسی کام یا ترقیاتی منصوبہ کو مستقل طور پر جاری رکھنا ہو اور اس کے لیے مزید وسائل کی ضرورت ہو تو اس سلسلہ میں جو محصول یا ٹیکس عاید کیا جائے گا اس کی نوعیت عارضی یا اتفاقی نہیں رہ سکتی بلکہ وہ مستقل حیثیت اختیار کرے گا اور سچ پوچھئے تو موجودہ دور کے بجٹ سسٹم کے تحت مزید وسائل کی فراہمی کا مسئلہ محض اتفاقی یا ہنگامی نوعیت کا نہیں رہ گیا ہے بلکہ یہ مستقل طور پر پیش آسکتا ہے۔ اس نظم کا قابل ذکر پہلو یہ ہے کہ سالانہ آمدو خرچ کے تخمینہ کی روشنی میں بآسانی یہ پتہ چل جاتا ہے کہ حکومت کو کن امور کی انجام دہی کے لیے مزید وسائل درکار ہوں گے اور کس مقدار میں۔ اسی طرح حکومت کو اس کا بھی اندازہ ہو جاتا ہے کہ اس نے عوام کی فلاح و بہبود کے لیے جن ترقیاتی منصوبوں کو تشکیل دیا ہے وہ اس کے معروف وسائل سے پورے ہو جائیں گے یا ان کے لیے مزید سرمایہ کی ضرورت پڑے گی اس طریقہ سے مزید وسائل کی ضرورت معلوم ہو جانے پر عارضی یا مقامی طور پر وسائل اکٹھا کرنے کے بجائے باقاعدہ محصول کی صورت میں نئے ذرائع آمدنی مہیا کرنا عملی لحاظ سے زیادہ کارآمد و مفید ہوگا۔ البتہ ناگہانی و ہنگامی ضروریات کے لیے حالات کی مناسبت سے وسائل اکٹھا کرنے کا کوئی طریقہ اختیار کیا جا سکتا ہے۔ یہ ضروری نہیں کہ محصول یا ٹیکس ہی کی صورت اپنائی جائے۔

درحقیقت مزید محاصل کی ضرورت طے کرنے کا مسئلہ ہو یا اس کی شرح اور مدت تحصیل کی تعیین کا سوال ان سب کی بابت فیصلہ سربراہ مملکت اور اس کی مشاورتی کونسل کی صوابدید پر موقوف ہے البتہ وہ بنیادی باتیں جنھیں اس ضمن میں مدنظر رکھنا ضروری ہے وہ ہیں شریعت کے عام اصولوں کی رعایت، اجتماعی مفادات کا تحفظ اور

---

[1] شاطبی، الاعتصام، محولہ بالا، ص۲۹۵—۲۹۶

انصاف پسندی[1] دور جدید میں سید قطب کی بھی یہی رائے ہے۔ وہ لکھتے ہیں

"اسلام نے زکوٰۃ کو مال میں سے ایک واجب الوصول حق قرار دیا ہے جسے وہ لوگوں پر قانوناً لازم قرار دیتا ہے...... مزید براں اس نے امام کو یہ حق بھی دیا ہے کہ زکوٰۃ کے علاوہ اس قدر ٹیکس وصول کرے جس سے ہر طرح کی ضرورت کا ازالہ ہو سکے، تنگی دور کی جا سکے اور بحیثیت مجموعی مسلمانوں کے مفادات و مصالح محفوظ کیے جا سکیں۔ یہ بھی ضرورت پڑنے پر زکوٰۃ ہی کی طرح ایک حق ہو جاتا ہے جس کی بابت فیصلہ کا انحصار اسلامی نظام کے عام اصولوں امت کے مصالح اور امام کی انصاف پسندی و دیانت داری پر ہے"۔[2]

نئے محاصل عاید کرنے میں اسلامی شریعت کی یہی حد بندیاں ہیں جو حکومت کو عوام سے بیجا مطالبہ کرنے اور ضرورت کے بہانے شہریوں کو نئے نئے محاصل سے زیر بار کرنے سے باز رکھتی ہیں ان رہنما اصولوں کی روشنی میں عاید کیے جانے والے نئے محاصل کا موازنہ ان محاصل و ٹیکسوں سے نہیں کیا جا سکتا جو عہد وسطی میں مسلم بادشاہوں کی حکومت کے تحت شریعت کے متعینہ محاصل کے علاوہ وصول کیے جاتے تھے۔ یہ کھلی ہوئی بات ہے کہ ان ٹیکسوں کو شریعت کے مطابق قرار دینا صحیح نہ ہوگا جنھیں حکومت کا مقامی عملہ دیہی علاقوں کے باشندوں سے معمولی سے معمولی سرکاری خدمتوں کے بدلہ وصول کرتا تھا یا جو قصبوں و بازاروں میں مختلف پیشوں اور خرید و فروخت کی معمولی اشیاء پر عاید کیے جاتے تھے[3] اسی طرح حکومت کی جانب سے لگائے جانے والے وہ نئے محاصل بھی شرعی اصول کی کسوٹی پر پورے نہیں اتر سکتے جن

---

[1] امام شاطبی نے صدر ریاست کے لیے نئے محاصل کے اختیار کو تسلیم کرتے ہوئے صراحتہً یہ لکھا ہے کہ بشرطیکہ وہ عادل ہو۔ (الاعتصام، ص ۲۹۵) [2] اسلام میں عدل اجتماعی ص ۲۳۸

[3] ان ٹیکسوں کی نوعیت پر مختصراً بحث کے لیے دیکھیے خاکسار کا مضمون "عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل شرعی قوانین کی روشنی میں" مطبوعہ تحقیقات اسلامی، جلد ۲ شمارہ ۱ (جنوری - مارچ ۱۹۸۳ء)

کی شرح ان کاموں کے مصارف سے میل نہیں کھاتی جن کے لیے وہ مخصوص ہیں یا جو عوام کے فلاحی کاموں کے نام پر عاید کیے جاتے ہیں اور ان کی آمدنی غیر ضروری مصارف میں خرچ کر دی جاتی ہے۔

آخر میں اس حقیقت کا اعتراف بھی ضروری ہے کہ نئے محاصل کے جواز کا مسئلہ کوئی ایسا مسئلہ نہیں ہے جس پر ہر دور میں علماء و فقہاء کا اتفاق رہا ہو۔ علماء کا ایک طبقہ ایسا بھی ہے جو مسلمانوں کے مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق تسلیم نہیں کرتا دسویں صدی عیسوی کے ایک مشہور فقیہ عبدالوہاب شعرانی اسی رائے کے حامل تھے بلکہ انھوں نے اسے علماء (غالباً اپنے دور کے) کا متفق علیہ مسئلہ بتایا ہے ان کے الفاظ میں "اجمع العلماء ان لیس فی المال سوی الزکوٰۃ"[1] (علماء کا اس پر اتفاق ہے کہ مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی (حق) نہیں ہے) دلچسپ بات یہ ہے کہ اس کے برخلاف تیرہویں صدی عیسوی کے ایک ممتاز فقیہ امام قرطبی کے بقول جیسا کہ اوپر ذکر کیا گیا علماء اس بات پر متفق ہیں کہ اگر زکوٰۃ کی ادائگی کے بعد کوئی (اجتماعی) ضرورت آپڑے تو مسلمانوں پر مزید مال صرف کرنا واجب ہے۔ امام قرطبی لکھتے ہیں " واتفق العلماء علی انہ اذا نزلت بالمسلمین حاجۃ بعد اداء الزکوٰۃ فانہ یجب صرف المال الیھا"[2] شعرانی کے قول کی یہ تاویل کی جا سکتی ہے کہ اس سے مراد قانوناً مال میں اس فریضہ کے علاوہ کسی اور حق کی نفی ہے جو کسی شخص پر ایک مخصوص مقدار میں مال رکھنے کی وجہ سے عاید ہوتا ہے۔ لیکن اس سے بہرحال یہ ثابت ہوتا ہے کہ زیر بحث مسئلہ پر علماء متفق الرائے نہ تھے اس مسئلہ پر علماء کا اختلاف ابن تیمیہ کی بحث سے بھی ظاہر ہوتا ہے اس لیے کہ انھوں نے ان فقہاء کی رائے کی سختی سے تردید کی ہے جو مال میں زکوٰۃ کے علاوہ اور کوئی حق تسلیم نہیں کرتے تھے[3] خود

---

[1] عبدالوہاب شعرانی، کتاب المیزان الکبریٰ، مصر ۱۲۷۹ھ، جلد دوم ص۱ [2] قرطبی، احکام القرآن محولہ بالا، ص ۲۴۲ [3] فتاویٰ ابن تیمیہ، محولہ بالا، جلد ۲۹، ص ۱۸۷

امام شاطبی (جنھوں نے اس مسئلہ پر سیر حاصل بحث کی ہے) کے عہد (متوفی ۷۹۰ھ/۱۳۸۸ء) میں اندلس کے علماء اس کی بابت مختلف رائے رکھتے تھے۔ جب ان کے زمانہ میں اندلس کے بعض علاقوں میں دفاعی مقاصد کے تحت شہر پناہ کی تعمیر کے لیے بعض مخصوص محاصل عاید کیے گئے تو وہاں کے مفتی اعظم نے اسے خلاف شریعت عمل قرار دیا۔ شاطبی نے اس مسلک سے اختلاف ظاہر کرتے ہوئے مصالح مرسلہ کی رعایت و دیگر دلائل کی بنیادوں پر اس کا جواز ثابت کیا[1] مزید براں بیت المال کی باقیماندہ آمدنی یا فاضل رقم کو محفوظ رکھنے کی بابت فقہاء کے اختلاف سے بھی اس موضوع کا مختلف فیہ ہونا ثابت ہوتا ہے، بعض فقہاء کی رائے میں بیت المال میں جو آمدنی بچ رہے گی اسے محفوظ رکھا جائے گا تاکہ اتفاقی ضروریات کے وقت ان سے کام لیا جا سکے جبکہ بعض دوسرے فقہاء اسے محفوظ رکھنے کو صحیح نہیں تصور کرتے اس لیے کہ ان کے خیال میں ہنگامی ضروریات کے وقت عوام سے مزید مال حاصل کرنا شرعاً جائز ہے[2] اس کے علاوہ یہ امر بھی قابل غور ہے کہ عہد وسطیٰ میں بعض مسلم حکمرانوں نے جب نئے محاصل کی ضرورت محسوس کی تو اس کے لیے عملی اقدام سے قبل معاصر علماء کی رائے طلب کی۔ عہد سلطنت میں فیروز شاہ تغلق نے جب سرکاری اخراجات سے تعمیر کی جانے والی نہروں سے آبپاشی پر محصول عاید کرنا چاہا تو پہلے معاصر علماء کی ایک مجلس منعقد کر کے ان کی رائے معلوم کی اور پھر اس سے متعلق اپنا فیصلہ صادر کیا۔[3] اس طرح کی مثالیں تاریخ کے مختلف ادوار میں ملتی ہیں[4] ان مثالوں سے بھی یہ مترشح ہوتا ہے کہ یہ مسئلہ مختلف فیہ اور اجتہادی رہا ہے ورنہ سلاطینِ وقت کا اس مسئلہ پر علماء سے تبادلہ خیال کوئی معنی نہیں رکھتا اس لیے نئے محاصل سے متعلق اوپر کی تفصیلات کے باوجود یہ مسئلہ اپنی اختلافی و اجتہادی نوعیت کی وجہ سے مزید غور و فکر اور تحقیق کا داعی ہے۔ بالخصوص موجودہ حالات میں جبکہ نئے

---

[1] اسلام کا نظریۂ ملکیت، ص ۵۱۱ [2] ماوردی، الاحکام السلطانیہ ص ۱۸۹

[3] شمس سراج عفیف، تاریخ فیروز شاہی، کلکتہ ۱۸۹۱ء، ص ۱۲۹-۱۳۰

[4] اس نوع کی کچھ مثالوں کے لیے دیکھیے اسلام کا نظریۂ ملکیت ص ۵۱۳

تقاضوں کے تحت ریاست کی ذمہ داریوں اور اجتماعی کاموں میں دن بہ دن وسعت و ترقی محسوس کی جا رہی ہے فقہی نقطۂ نظر سے یہ فیصلہ کرنے کی ضرورت ہے کہ اسلام سرمایہ پر جو ٹیکس عاید کرتا ہے اس کی آخری حد ہمیشہ ہمیش کے لیے زکوٰۃ مانی جائے اور ریاست کی ذریعہ آمدنی متعینہ محاصل تک محدود رکھی جائے یا بوقت ضرورت اجتماعی مفاد کے کاموں کے لیے اسے مزید محاصل عاید کرنے کا اختیار تسلیم کیا جائے اور اس کے ذرائع آمدنی میں وسعت دی جائے۔ ناچیز راقم الحروف کے خیال میں اجتماعی مفادات کا تحفظ اور مصالح عامہ کی رعایت کا تقاضا یہی ہے کہ ریاست کے اس اختیار کو تسلیم کیا جائے جیسا کہ اس دور میں اسلامی معاشیات کے ماہر پروفیسر نجات اللہ صدیقی نے نقلی و عقلی دلائل کی روشنی میں نہ صرف مزید محاصل کی ضرورت کو ثابت کیا ہے بلکہ پر زور لفظوں میں یہ خیال پیش کیا ہے کہ اسلامی ریاست کو رہنما اصولوں کی رعایت کی شرط کے ساتھ اس کے عاید کرنے کا اختیار حاصل ہے[1] واقعہ یہ ہے کہ اسلام نے صدر ریاست کے اختیار کو عام حالات میں محدود کرنے کے ساتھ امت و عوام کے مصالح کے بارے میں اس کو وسعت دی ہے تاکہ وہ ان سے کام لے کر ان امور کو انجام دے سکے جن سے کسی بھی حیثیت میں امت کا مفاد وابستہ ہو اور ہر اس خرابی کو دور کر سکے جو امت کے لیے ضرر رساں ہو البتہ ایسا کرنے میں اگر وہ کسی بات کا پابند ہے تو اس کا کہ شریعت کے نصوص کی خلاف ورزی نہ ہونے پائے۔ سید قطب نے صحیح کہا ہے:۔

"درحقیقت زکوٰۃ مال و دولت پر عاید کیے جانے والی ٹیکس کی ادنیٰ ترین شرح ہے اور یہ ان حالات کے لیے ہے جبکہ جماعت کو محاصل زکوٰۃ کے بعد مزید فنڈ کی ضرورت نہ پڑے ایسے حالات میں جبکہ زکوٰۃ کی آمدنی کافی نہ ہو اسلام کے ہاتھ بندھے ہوئے نہیں ہیں اس نے شریعت اسلامی کو نافذ کرنے والے صاحب امر کو سرمایہ پر ٹیکس لگانے کے وسیع اختیارات دیے ہیں وہ سرمایہ سے اس قدر طلب کرنے کا مجاز ہے جس قدر کہ اصلاح حال کے لیے ضروری ہو"[2]

---

[1] پروفیسر نجات اللہ صاحب کے خیالات کے لیے دیکھئے اسلام کا نظریہ ملکیت، محولہ بالا، ص ۵۰۹ - ۵۳۲
[2] اسلام میں عدل اجتماعی، ص ۳۰۸ - ۳۰۹

مسلمان عورت کے حقوق

سید جلال الدین عمری

عام طور پر کمزور کو اپنے حقوق حاصل کرنے کے لیے سخت جدوجہد اور کشمکش کرنی پڑتی ہے۔ اس کے بغیر اسے اس کے جائز حقوق نہیں ملتے بلکہ وہ تسلیم بھی نہیں کیے جاتے۔ موجودہ دور نے بڑی بحث و تمحیص، بڑی ردوکد اور بڑے احتجاج کے بعد عورت کے بعض بنیادی حقوق تسلیم کیے۔ اسے اس دور کا ایک احسان مانا جاتا ہے حالانکہ یہ احسان اسلام کا ہے۔ سب سے پہلے اس نے عورت کو وہ حقوق دیے جن سے وہ عرصہ دراز سے محروم چلی آرہی تھی۔ یہ سارے حقوق اسلام نے اس لیے نہیں دیے کہ عورت ان کا مطالبہ کر رہی تھی، اس کا احتجاج جاری تھا اور اس کے حقوق کی وکالت اور نمائندگی ہو رہی تھی بلکہ اس لیے دیے کہ عورت کے یہ فطری حقوق تھے اور اسے ملنے ہی چاہیے تھے۔ اسلام ان حقوق کے دینے پر مجبور نہیں تھا بلکہ اس لیے دیے کہ عورت مظلوم تھی اور مظلوم کی حمایت کو وہ فرض سمجھتا تھا۔

یہاں بعض ان حقوق کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اسلام نے عورت کو دیے ہیں۔ اسلام ان حقوق کو صرف قانون کی زبان میں بیان کر کے خاموش نہیں ہو جاتا بلکہ ترغیب و ترہیب کے ذریعہ ان کے ادا کرنے کا زبردست جذبہ بھی پیدا کرتا ہے۔

زندہ رہنے کا حق

عورت کا جو حال پوری دنیا میں تھا وہی عرب میں تھا۔ عرب کے بعض قبائل اپنی لڑکیوں کو زندہ دفن کر دیا کرتے تھے۔ قرآن مجید نے اس شقاوت اور سنگ دلی پر سخت تہدید کی، اسے زندہ رہنے کا حق دیا اور کہا کہ جو شخص اس کے اس حق پر دست درازی کرے گا قیامت

کے روز اسے خدا کو جواب دینا ہوگا۔ فرمایا۔

وَإِذَا الْمَوْءُدَةُ سُئِلَتْ ○	اس وقت کو یاد کرو جب کہ اس لڑکی
بِأَيِّ ذَنْبٍ قُتِلَتْ ○	سے پوچھا جائے گا جسے زندہ دفن کیا گیا
(التکویر: ۸، ۹)	تھا کہ کس جرم میں اسے مارا گیا۔

ایک طرف معصوم اور بے گناہ لڑکیوں کے ساتھ اس ظلم و زیادتی پر جہنم کی وعید سنائی گئی تو دوسری طرف ان لوگوں کو جنت کی خوش خبری دی گئی جن کا دامن اس ظلم سے پاک ہو۔ جو لڑکیوں کے ساتھ وہی سلوک کریں جو لڑکوں کے ساتھ کرتے ہیں اور دونوں میں کسی قسم کا فرق نہ کریں۔ چنانچہ حضرت عبداللہ بن عباسؓ روایت کرتے ہیں کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من كانت له انثى	جس شخص کے لڑکی ہو۔ وہ نہ تو اسے
فلم يئدها ولم يهنها	زندہ درگور کرے اور نہ اس کے ساتھ
ولم يؤثر ولده عليها	حقارت آمیز سلوک کرے اور نہ اس پر
يعني الذكور ادخله	اپنے لڑکے کو ترجیح دے تو اللہ تعالیٰ
الله الجنة [1]	اسے جنت میں داخل فرمائے گا۔

ان اخلاقی تعلیمات کے ساتھ اسلام نے مرد کی طرح عورت کی زندگی کے بھی احترام کی تعلیم دی اور اس پر کسی قسم کی زیادتی ہو تو 'قصاص' کا اسے حق دیا۔ قصاص کا مطلب یہ ہے کہ اگر کسی کے ساتھ زیادتی ہو تو اسی کے برابر اسے بدلہ لینے کا حق ہے۔ یہاں تک کہ اگر کوئی کسی کو قتل کر دے تو مقتول کے وارث اس کی جان بھی لے سکتے ہیں۔ یہ قانون عورت اور مرد دونوں کے لیے ہے۔ چنانچہ قرآن میں ہے۔

وَكَتَبْنَا عَلَيْهِمْ فِيهَا أَنَّ	تورات میں ہم نے یہودیوں پر یہ حکم لکھ
النَّفْسَ بِالنَّفْسِ ۙ وَالْعَيْنَ	دیا تھا کہ جان کے بدلہ جان، آنکھ کے

---

[1] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فضل من عال یتامیٰ

بِالْعَيْنِ وَالْاَنْفَ بِالْاَنْفِ	بدلے آنکھ، ناک کے بدلے ناک، کان
وَالْاُذُنَ بِالْاُذُنِ وَالسِّنَّ	کے بدلے کان، دانت کے بدلے دانت
بِالسِّنِّ ۙ وَالْجُرُوْحَ قِصَاصٌ ؕ	اور زخموں کا بدلہ ان کے برابر۔ پھر جس
فَمَنْ تَصَدَّقَ بِهٖ فَهُوَ كَفَّارَةٌ	نے قصاص کو معاف کر دیا تو وہ اس
لَّهٗ ؕ وَمَنْ لَّمْ يَحْكُمْ بِمَاۤ اَنْزَلَ	کے لیے کفارہ ہے۔ اور جو لوگ اللہ
اللّٰهُ فَاُولٰٓئِكَ هُمُ	کے نازل کردہ قانون کے مطابق فیصلہ
الظّٰلِمُوْنَ ۝ (المائدہ: ۴۵)	نہ کریں وہی ظالم ہیں۔

اس قانون نے عورت پر بلکہ ہر کمزور فرد اور طبقہ پر ہونے والے ظلم کو روکا اور اسے انصاف دلایا۔

پرورش کا حق

اسلام کے نزدیک ہر بچہ یہ اخلاقی اور قانونی حق لے کر پیدا ہوتا ہے کہ اس کی ضروریات زندگی فراہم کی جائیں اور اسے موت کے منہ میں جانے نہ دیا جائے۔ بچہ کی پرورش اور دیکھ بھال ایک طویل اور تھکا دینے والا عمل ہے۔ بالعموم لڑکے کی پرورش جس محبت، توجہ اور خوش دلی سے ہوتی ہے لڑکی کی نہیں ہوتی۔ اسلام نے اس فرق کو سخت ناپسندیدہ قرار دیا ہے۔ وہ لڑکی کی پرورش کی خاص ترغیب دیتا اور اسے بہت بڑا کار ثواب بتاتا ہے۔ حضرت عائشہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

من بلی من هذه البنات	اللہ تعالیٰ جس شخص کو ان لڑکیوں کے
شیئا فاحسن الیهن کن	ذریعہ کچھ بھی آزمائش میں ڈالے اور وہ
له سترا من النار[1]	ان کے ساتھ اچھا سلوک کرے تو وہ اس کے
	لیے جہنم سے بچاؤ کا ذریعہ ہوگی۔

---

[1] بخاری، کتاب الادب، باب رحمۃ الولد وتقبیلہ۔ مسلم، ابواب البر والصلۃ، باب فضل الاحسان الی البنات

اس حدیث میں لڑکیوں کے ساتھ احسان کا ذکر ہے۔ یہ ایک جامع لفظ ہے۔ اس میں ان کی پرورش، تعلیم و تربیت، ان کے ساتھ حسن سلوک اور محبت کا رویہ سب کچھ آجاتا ہے حضرت انسؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من عال جاریتین	جو شخص دو بچیوں کی ان کے جوانی
حتی تبلغا جاء	کو پہنچنے تک پرورش کرے گا
یوم القیامۃ انا وھو	قیامت کے روز میں اور وہ اس طرح
وضم اصابعہ[1]	ہوں گے، یہ کہہ کر آپ نے انگشتہائے مبارک کو ملایا

اب اس کی قانونی حیثیت دیکھئے۔ شریعت کی رو سے اولاد کے، چاہے وہ ذکور (لڑکے) یا اناث (لڑکیاں) نان و نفقہ اور پرورش کی ذمہ داری قانوناً باپ پر عائد ہوتی ہے۔ اس سے وہ انکار نہیں کرسکتا چنانچہ احکام رضاعت کے ذیل میں قرآن مجید کا ارشاد ہے:۔

وَعَلَى الْمَوْلُودِ لَهُ رِزْقُهُنَّ	بچہ جس کا ہے (یعنی باپ) اس پر
وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوفِ	دودھ پلانے والی کا کھانا اور کپڑا دستور
(البقرہ: ۲۳۳)	کے مطابق واجب ہے۔

اس سلسلہ میں فقہا نے خاصی تفصیلات فراہم کی ہیں۔ فقہاء احناف نے لکھا ہے کہ لڑکے کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اس کے بالغ ہونے تک ہے۔ اس کے بعد باپ پر اس کی ذمہ داری نہیں ہے۔ الا یہ کہ وہ اپاہج یا معذور ہو۔ البتہ لڑکی کے نان و نفقہ کی ذمہ داری اس کے بالغ ہونے کے بعد بھی (شادی ہونے تک) باقی رہے گی۔ ایک رائے یہ بھی ہے کہ بلوغ کے بعد یہ ذمہ داری باپ اور ماں کے درمیان تقسیم ہو جائے گی۔ باپ دو حصے برداشت کرے گا اور ماں ایک حصہ۔ اسی طرح جو بھی بالغ عورت محتاج ہے اس کا نان و نفقہ اس کے قریبی محرم پر واجب ہوگا۔ ان میں سے اگر کوئی صاحب حیثیت

---

[1] مسلم، ابواب البر و الصلۃ، باب فضل الاحسان الی البنات

ہے تو اسی کے مال میں سے اس پر خرچ کیا جائے گا۔ کسی اور پر اس کی ذمہ داری عائد نہ ہوگی۔ [1]

تعلیم کا حق

انسان کی ترقی علم سے وابستہ ہے۔ جو فرد یا گروہ علم سے بے بہرہ ہو وہ زندگی کی تگ ودو میں پیچھے رہ جاتا ہے۔ نہ تو اس کی فکری پرواز بلند ہو سکتی ہے اور نہ اس کی مادی ترقی ہی کا بہت زیادہ امکان ہے۔ لیکن اس کے باوجود عورت کے لیے علم کی اہمیت محسوس نہیں کی گئی۔ علم کا میدان مرد کا سمجھا جاتا تھا، مردوں میں بھی خاص طبقات علم حاصل کرتے تھے، عورت علم کی بارگاہ سے بہت دور جہالت کی زندگی بسر کرتی تھی۔

اسلام نے علم کے دروازے عورت اور مرد دونوں کے لیے کھلے رکھے، اس راہ کی پابندیاں ختم کیں، اور ہر طرح کی آسانیاں فراہم کیں۔ اس نے خاص لڑکیوں کی تعلیم و تربیت کی طرف توجہ دلائی، اسے ترغیب دی اور اسے کارِ ثواب بتایا۔ حضرت ابوسعید خدریؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا:۔

من عال ثلاث	جس نے تین لڑکیوں کی پرورش کی،
بنات فادبھن و	ان کو تعلیم و تربیت دی، ان کی شادی
زوجھن واحسن الیھن	کی اور ان کے ساتھ (بعد میں بھی) حسن
فلہ الجنۃ [2]	سلوک کیا تو اس کے لیے جنت ہے۔

اسلام کا خطاب عورت اور مرد دونوں سے ہے۔ اس نے ان میں سے ہر ایک کو عبادات، اخلاق اور احکام شریعت کا پابند بنایا ہے۔ علم کے بغیر ان کی پابندی نہیں ہو سکتی۔ عورت کے لیے مرد سے تعلقات کا مسئلہ بڑا اہم ہے۔ یہ تعلقات انتہائی

---

[1] ملاحظہ ہو۔ ہدایہ ۲/۲۲۶ — ۲۲۷ [2] ابوداؤد، کتاب الادب، باب فی فضل من عال یتامیٰ۔

پیچیدہ اور بڑی نزاکت کے حامل ہوتے ہیں۔ ان میں عورت کے حقوق بھی ہیں اور ذمہ داریاں بھی جب تک اسے ان کا علم نہ ہو وہ ٹھیک ٹھیک نہ تو اپنی ذمہ داریاں ادا کرسکتی ہے اور نہ اپنے حقوق کی حفاظت اس سے ہوسکتی ہے۔

فقہاء نے لکھا ہے کہ عورت اور مرد دونوں ہی کے لیے کم از کم دین کی بنیادی باتوں کا جاننا ضروری ہے۔ عورت اگر ان سے ناواقف ہو تو شوہر اسے خود بتائے گا یا کوئی ایسا انتظام کرے گا کہ وہ ان کا علم حاصل کرسکے۔ اگر شوہر اس کا انتظام نہ کرے تو عورت خود سے انھیں سیکھنے کی کوشش کرے گی۔ یہ اس کا ایک قانونی حق ہے۔ اس کے لیے وہ گھر سے باہر بھی (اخلاقی حدود کی پابندی کے ساتھ) جا سکتی ہے۔ شوہر اس پر پابندی نہیں لگا سکتا۔[1]

ان سب باتوں کا نتیجہ ہے کہ دورِ اوّل میں علم جس طرح مردوں میں پھیلا عورتوں میں بھی عام ہوا۔ صحابہ کے درمیان قرآن و حدیث کا علم رکھنے والی خواتین کافی تعداد میں ہمیں ملتی ہیں۔ قرآن و حدیث کی روشنی میں مسائل کا استنباط اور فتویٰ دینا بڑا نازک اور مشکل کام ہے۔ اس میدان میں بھی عورتیں موجود تھیں۔ ان میں حضرت عائشہؓ حضرت ام سلمہؓ، ام عطیہؓ، حضرت صفیہؓ، حضرت ام حبیبہؓ، اسماء بنت ابوبکرؓ، ام شریکؓ فاطمہ بنت قیسؓ، خولاء بنت توبتؓ وغیرہ بہت نمایاں ہیں۔[2]

نکاح کا حق

عورت کو جس طرح زندگی کے اہم معاملات و مسائل میں بولنے کا حق نہیں تھا اسی طرح وہ اپنی شادی اور نکاح کے بارے میں بھی زبان نہیں کھول سکتی تھی۔ اس کے ماں باپ یا خاندان کے بزرگ جس شخص کے ساتھ اس کا رشتہ کر دیتے اس سے انکار کی اسے

---

[1] تفصیل کے لیے دیکھی جائے راقم کی کتاب 'عورت — اسلامی معاشرے میں'

[2] ملاحظہ ہو۔ اعلام الموقعین ۱/۹-۱۱

مجال نہ تھی۔ اس معاملہ میں اس کا زبان کھولنا سخت ناپسندیدہ اور معیوب سمجھا جاتا تھا اور سوسائٹی اسے طرح طرح کے معنی پہنانے لگتی تھی۔ اپنے رشتہ کے بارے میں اظہار خیال کرنا اور اپنے بڑوں کے منتخب کردہ رشتہ کو رد کرنا آوارگی کی علامت تصور کیا جاتا تھا۔

کہا جاتا ہے کہ لڑکی کو نکاح کا اختیار دے دینا خود اس کے مفاد کے خلاف ہے۔ وہ اپنی کم سمجھی اور ناتجربہ کاری کی وجہ سے غلط فیصلہ کر سکتی ہے۔ لڑکی کے ماں باپ یا اس کے سرپرست اس سے زیادہ تجربہ کار اور معاملہ فہم ہوتے ہیں اس لیے ان سے غلطی کا امکان کم ہے۔ اس کے ساتھ وہ لڑکی کے خیر خواہ ہوتے ہیں اس لیے وہ اسے دھوکا نہیں دے سکتے۔

اس میں شک نہیں کہ یہ بات بڑی حد تک صحیح ہے کہ لڑکی کے سرپرست اس کے لیے بہتر رشتہ تلاش کر سکتے ہیں لیکن اس کے ساتھ اس بات سے بھی انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اوقات سرپرستوں کی طرف سے زیادتی بھی ہوتی ہے۔ وہ اسے اپنے ذاتی مفادات کی تکمیل کا ذریعہ بھی بنا بیٹھتے ہیں۔ کم از کم اس سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بسا اوقات سرپرست کے سامنے وہ معیارات نہیں ہوتے جنھیں خود لڑکی اہمیت دیتی ہے۔ اس لیے لڑکی کے نکاح کا اختیار بالکلیہ اس کے سرپرست کو دے دینا صحیح نہیں ہے۔

یہ ایک حقیقت ہے کہ کسی عورت اور مرد کا رشتۂ نکاح میں منسلک ہونا ان کے لیے بڑا اہم واقعہ ہے۔ اس سے دونوں ایک نئی زندگی کا آغاز کرتے ہیں۔ اس لیے یہ رشتہ ان کی باہم رضامندی سے ہونا چاہیے۔ یہ بات معقول نہ ہوگی کہ عورت پر اس کی مرضی کے خلاف نکاح کا فیصلہ مسلط کر دیا جائے۔

اسلام نے نکاح کے معاملہ میں لڑکی کے ولی اور سرپرست کو اہمیت ضرور دی ہے لیکن اس کے ساتھ یہ بھی کہا ہے کہ نکاح اس کی اجازت سے ہوگا۔ اگر عورت بیوہ یا مطلقہ ہے تو صراحت سے اپنی رضامندی کا اظہار کرے گی اور باکرہ ہے تو اس کی خاموشی کو اس کا اتفاق سمجھا جائے گا۔ حضرت ابو ہریرہؓ کی روایت ہے کہ رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا :۔

لا تنکح الایم — بیوہ یا مطلقہ کا نکاح نہیں کیا جائے
حتی تستامرو — گا جب تک کہ اس کی رائے نہ معلوم
لا تنکح البکر — کر لی جائے۔ دوشیزہ کا نکاح نہیں
حتی تستاذن — ہوگا جب تک کہ اس سے اجازت
نہ لے لی جائے۔

صحابہ نے عرض کیا باکرہ تو شرم وحیا کی وجہ سے بولے گی نہیں اس سے اجازت کیسے لی جائے؟ آپ نے فرمایا اس کا سکوت ہی اس کی اجازت ہے[1]

اگر کسی عورت کا ولی اس کا نکاح کردے اور وہ اسے تسلیم نہ کرے تو نکاح کالعدم سمجھا جائے گا۔ چنانچہ خنسا بنت خدام کا نکاح ان کی مرضی کے خلاف ان کے باپ نے کر دیا تو رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے یہ نکاح ختم کرادیا[2]

اس سلسلہ کے اور بھی واقعات حدیث کی کتابوں میں ملتے ہیں، نابالغ لڑکی کا نکاح اس کا ولی اور سرپرست کر سکتا ہے لیکن فقہاء نے لکھا ہے کہ بلوغ کے بعد اسے اختیار ہوگا کہ وہ چاہے تو اسے قبول کرے یا رد کر دے۔

مہر کا حق

شریعت نے مرد کو 'مہر' کا حکم دیا ہے۔ مہر عورت کا ایک قانونی حق ہے۔ اس کا ادا کرنا اس کے لیے ضروری ہے۔ مہر کے بغیر نکاح صحیح نہیں ہے۔ قرآن مجید کا ارشاد ہے۔

وَاُحِلَّ لَکُمۡ مَّا وَرَآءَ ذٰلِکُمۡ — جو عورتیں حرام ہیں ان کے سوا دوسری
اَنۡ تَبۡتَغُوۡا بِاَمۡوَالِکُمۡ — عورتیں تمہارے لیے حلال کی گئی ہیں
(النساء: ۲۴) — کہ تم ان کو اپنے مالوں (مہر) کے ذریعہ چاہو

---

[1] بخاری، کتاب النکاح، باب لا ینکح الاب وغیرہ البکر والثیب الا برضاھا۔ مسلم کتاب النکاح
[2] بخاری، کتاب النکاح، باب اذا زوج ابنتہ وہی کارھۃ

شریعت نے مہر کی کوئی حد مقرر نہیں کی ہے۔ یہ آدمی کی حیثیت کے مطابق کم یا زیادہ ہو سکتا ہے البتہ اس کا رجحان یہ ضرور ہے کہ مہر اتنا ہونا چاہیے کہ آدمی اسے آسانی سے ادا کر سکے۔ فقہاء کے درمیان مہر کی کم از کم مقدار کے تعین میں اختلاف ہے۔ فقہاء احناف کے نزدیک اسے دس درہم سے کم نہیں ہونا چاہیے۔

بعض اوقات مہر کا اس طرح ذکر کیا جاتا ہے گویا مرد مال کے ذریعہ عورت کو خریدتا ہے۔ یہ مہر کی نوعیت سے ناواقفیت کا نتیجہ ہے۔ اسلام کے نزدیک عورت خرید و فروخت کا سامان نہیں ہے بلکہ اس کی ایک الگ جداگانہ حیثیت ہے۔ وہ ماں باپ یا کسی اور کی ملکیت نہیں ہوتی کہ ان سے اسے خریدا جائے۔ اگر وہ ان کی ملکیت ہوتی اور مہر لے کر وہ اسے فروخت کرتے تو مہر کی رقم انھیں ملتی جب کہ از روئے شریعت عورت خود مہر کی مالک ہوتی ہے۔ پھر یہ کہ اگر شوہر مہر کے عوض اسے خریدتا تو وہ شوہر کی ملکیت ہوتی حالانکہ شوہر کو عورت پر مالکانہ اختیارات حاصل نہیں ہوتے۔ شادی کے بعد بھی اس کی انفرادیت باقی رہتی ہے۔

'مہر' دراصل آدمی اس خوشی میں دیتا ہے کہ اسے عورت سے جنسی تعلق قائم کرنے کا جائز حق حاصل ہوا ہے۔ یہ مرد کی طرف سے ایک طرح کا تحفہ یا عطیہ ہے۔ قرآن مجید نے اس کے لیے 'نحلہ' کا لفظ استعمال کیا ہے (النساء:۴) بلاشبہ جنسی تعلق عورت بھی قائم کرتی ہے لیکن اس پر مہر کی نوعیت کی کوئی چیز واجب نہیں ہے۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ اسلام عورت پر کوئی مالی بوجھ ڈالنا نہیں چاہتا۔ اس نے اسے ہر طرح کی معاشی ذمہ داریوں سے سبک دوش کر رکھا ہے۔

نان ونفقہ کا حق

شادی سے پہلے لڑکی کی پرورش کی ذمہ داری باپ کی ہے۔ شادی کے بعد اس کے نان ونفقہ کی ذمہ داری شوہر پر عائد ہو جاتی ہے۔ شریعت کی رو سے بیوی امیر ہو یا غریب اس کا نان ونفقہ شوہر پر واجب ہے۔ فقہ حنفی میں کہا گیا ہے کہ میاں بیوی دونوں صاحبِ حیثیت ہوں تو بیوی کا نفقہ اسی کی حیثیت کے مطابق ہوگا۔ بیوی غریب اور شوہر مالدار ہو تو

اس کا نفقہ غریب اور امیر کے نفقہ کے درمیان یعنی غریب کے نفقہ سے زیادہ اور امیر کے نفقہ سے کم ہوگا۔ لیکن اگر بیوی مالدار اور شوہر غریب ہے تو مرد اپنی حیثیت کے مطابق خرچ کرے گا اور باقی اس کے ذمہ قرض ہوگا جسے وہ حسب سہولت ادا کرے گا۔

عورت اگر صاحب حیثیت ہے تو اس کے لیے خادم بھی فراہم کیا جائے گا۔ بیوی شوہر کے رشتہ داروں کے ساتھ مل کر رہنا نہ چاہے تو وہ الگ مکان کا مطالبہ کر سکتی ہے۔ یہ اس کا قانونی حق ہے اور شوہر کے لیے اس کا پورا کرنا ضروری ہے۔

اس ذیل میں یہ بیان کر دینا بھی مناسب ہی ہوگا کہ شوہر کی خدمت اور گھر کا کام کاج فقہ حنفی کے مطابق عورت کی قانونی ذمہ داری نہیں ہے۔ وہ یہ سب کچھ کرتی ہے تو یہ اس کا اخلاق اور حسن سلوک ہے۔ اس پر اسے مجبور نہیں کیا جا سکتا۔[1]

کاروبار اور عمل کی آزادی کا حق

اسلام نے عورت کو کاروبار اور پیشہ وعمل کی آزادی دی ہے۔ اس کے لیے تجارت، زراعت، لین دین، صنعت و حرفت، ملازمت، درس و تدریس، صحافت و تصنیف سب ہی جائز کاموں کی اجازت ہے۔ اس کے لیے وہ گھر سے باہر بھی نکل سکتی ہے۔ البتہ اس پر وہ حسب ذیل پابندیاں عائد کرتا ہے۔

۱۔ اسلام کے نزدیک عورت اصلاً گھر کی منتظمہ ہے۔ اس لیے اس کی اولین توجہ کا مستحق اس کا گھر ہی ہونا چاہیے۔ وہ شوہر کے مال کی محافظ اور اولاد کی نگراں ہے۔ لہٰذا اس کے لیے کسی ایسی مصروفیت کا اختیار کرنا صحیح نہ ہوگا جس سے وہ اپنی بنیادی ذمہ داریوں کو ادا کرنے کے قابل ہی نہ رہ جائے۔

۲۔ وہ خاندانی نظام میں مرد کے تابع ہے۔ اس کی اجازت ہی سے وہ کوئی بھی

---

[1] یہ تفصیلات فقہ حنفی کی بیان کی گئی ہیں (ہدایہ ۲/ ۴۱۷-۴۱۹) دوسری فقہوں میں بعض جزئیات میں تھوڑا بہت اختلاف ہے۔

کام کرسکتی ہے۔ اگر وہ اپنی آزاد مرضی سے کوئی کام کرنے لگے تو خاندان کا نظم باقی نہیں رہ سکتا۔

۳۔ وہ کوئی ایسا کام نہیں کرسکتی جس میں کہ مردوں کے ساتھ اس کا اختلاط ہو۔ اس لیے کہ اس سے جو اخلاقی مفاسد پیدا ہوتے ہیں اس کے مقابلہ میں ان فوائد کی کوئی اہمیت نہیں ہے جو عورت حاصل کرسکتی ہے۔

ان شرائط کے پورا کرنے کے بعد عورت اپنی قوت وصلاحیت، سن وسال، مواقع اور مزاج کے لحاظ سے کوئی بھی کام کرسکتی ہے۔ اسلام اس پر کوئی پابندی عائد نہیں کرتا۔

مال وجائیداد کا حق

دنیا کی بہت سی قوموں کے نزدیک عورت کو حق ملکیت حاصل نہ تھا۔ اس کا خاندان کی جائیداد میں کوئی حصہ نہ ہوتا تھا بلکہ وہ اپنی محنت سے جو کچھ حاصل کرتی اسے بھی باپ، بیٹے، شوہر یا خاندان کے دوسرے افراد کی ملکیت سمجھا جاتا۔ اسلام نے عورت کے حق ملکیت کو تسلیم کیا اور اس میں کسی دوسرے کی مداخلت کو غلط اور ناجائز ٹھہرایا۔ اس کے نزدیک جائز ذرائع سے حاصل شدہ دولت پر جس طرح مرد کو حق ملکیت حاصل ہے اسی طرح عورت کو بھی حاصل ہے۔

لِلرِّجَالِ نَصِيبٌ مِّمَّا	جو کچھ مردوں نے کمایا اس کے مطابق
اكْتَسَبُوا ۖ وَلِلنِّسَاءِ نَصِيبٌ	ان کا حصہ ہے اور جو عورتوں نے کمایا
مِّمَّا اكْتَسَبْنَ ۚ (النساء: ۳۲)	اس کے مطابق ان کا حصہ ہے۔

عورت کو شرعی ضابطہ کے تحت ماں باپ، شوہر یا اولاد وغیرہ سے جو مال اور جائیداد ملے یا وہ اپنی سعی وجہد سے جو دولت حاصل کرے اس کی وہ خود مالک ہے اس میں تصرف کا اسے پورا حق حاصل ہے۔ وہ اسے اپنی آزاد مرضی سے اپنی ذات پر، شوہر اور بچوں پر، والدین اور خاندان کے دوسرے افراد پر خرچ کرسکتی ہے۔ نیک کاموں میں اسے لگا سکتی ہے۔ وہ جائداد کی خرید وفروخت اور وقف وہبہ اور وصیت کا بھی حق رکھتی ہے۔ اس میں مداخلت کا کوئی بھی شخص مجاز نہیں ہے۔

عزت وآبرو کا حق

عزت وآبرو انسان کی بڑی قیمتی متاع ہے۔ اس سے کھیلنے اور اس پر دست درازی کرنے کی کسی کو اجازت نہیں دی جاسکتی۔ عورت کی عزت وآبرو پر ہمیشہ حملے ہوتے رہے ہیں اور وہ اپنی کمزوری کی وجہ سے اس کی حفاظت میں بہت زیادہ کامیاب بھی نہیں رہی ہے۔ اس پر حملے کی دو شکلیں ہیں۔ ایک قذف اور دوسرے زنا۔ قذف یہ کہ اس کے دامن عفت پر چھینٹے پھینکے جائیں اور اس پر بدچلنی اور بدکاری کا الزام لگایا جائے۔ اسلام کے نزدیک یہ بہت بڑا جرم اور گناہِ کبیرہ ہے رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم نے انسان کو ہلاک کردینے والے سات گناہوں میں ایک کا ذکر ان الفاظ میں کیا ہے۔

قذف المحصنات	پاک دامن، ایمان والی اور بھولی بھالی
المؤمنٰت الغافلات[1]	عورتوں پر بدکاری کی تہمت لگانا

اسلام نے قانونی طور پر یہ سخت اقدام کیا کہ جو شخص کسی عورت پر بدکاری کی تہمت باندھے اسے اَسّی کوڑے لگائے جائیں اور کسی معاملہ میں اس کی شہادت نہ قبول کی جائے اللہ تعالیٰ کا ارشاد ہے۔

وَالَّذِيْنَ يَرْمُوْنَ الْمُحْصَنٰتِ	جو لوگ پاک دامن عورتوں پر تہمت
ثُمَّ لَمْ يَاْتُوْا بِاَرْبَعَةِ	لگائیں اور (ثبوت میں) چار گواہ نہ لائیں
شُهَدَآءَ فَاجْلِدُوْهُمْ ثَمٰنِيْنَ	تو ان کو اسّی کوڑے لگاؤ اور ان کی گواہی
جَلْدَةً وَّلَا تَقْبَلُوْا لَهُمْ	کبھی قبول نہ کرو وہ خود ہی فاسق ہیں
شَهَادَةً اَبَدًا ۚ وَاُولٰٓئِكَ	سوائے ان لوگوں کے جو اس حرکت
هُمُ الْفٰسِقُوْنَ ۙ اِلَّا الَّذِيْنَ	کے بعد تائب ہوجائیں اور اصلاح
تَابُوْا مِنْۢ بَعْدِ ذٰلِكَ وَاَصْلَحُوْا	کرلیں۔ اللہ ضرور ان کے حق میں غفور رو

---

[1] مشکوٰۃ، باب الکبائر و علامات النفاق۔ بحوالہ بخاری ومسلم

فَاِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِیْمٌ ۝ رحیم ہے۔

(النور: ۵۰۲)

اب زنا اور بردریری کے مسئلہ کو لیجئے۔ اسلامی قانون کے تحت کوئی شخص کسی عورت کے ساتھ زبردستی زنا کرے تو اسے اگر وہ بے شادی شدہ ہے تو سو کوڑے لگائے جائیں گے اور شادی شدہ ہے تو رجم کیا جائے گا۔ ہاں اگر عورت زنا میں بخوشی شریک ہو تو وہ بھی اسی سزا کی مستحق ہوگی[1]

تنقید و احتساب کا حق

اس میں شک نہیں کہ اسلام نے عورت کو بعض اجتماعی اور سیاسی ذمہ داریوں سے مستثنیٰ کر رکھا ہے (اس پر ہم الگ سے بحث کریں گے) لیکن اس کا مطلب یہ نہیں ہے کہ وہ ان معاملات سے بالکل الگ تھلگ اور کنارہ کش رہے گی اور اسے اجتماعی نفع و نقصان سے کسی قسم کی دل چسپی نہ ہوگی۔ قرآن مجید نے عورت اور مرد دونوں کو امر بالمعروف ونہی عن المنکر کا حکم دیا ہے۔ ارشاد ہے

وَالْمُؤْمِنُوْنَ وَالْمُؤْمِنٰتُ بَعْضُهُمْ	مومن مرد اور مومن عورتیں یہ سب ایک
اَوْلِيَاۗءُ بَعْضٍ يَاْمُرُوْنَ بِالْمَعْرُوْفِ	دوسرے کے رفیق ہیں معروف کا حکم
وَيَنْهَوْنَ عَنِ الْمُنْكَرِ (التوبہ: ۷۱)	دیتے اور منکر سے روکتے ہیں۔

امر بالمعروف ونہی عن المنکر کے بڑے وسیع تقاضے ہیں۔ اس میں دعوت و تبلیغ بھی داخل ہے۔ یہ امت کی اصلاح کا عمل بھی ہے اور حکومت پر تنقید اور احتساب بھی اس میں آتا ہے۔ عورت کی ذمہ داری ہے کہ وہ اپنے حدود میں رہتے ہوئے یہ تمام تقاضے پورے کرے۔ تاریخ اس بات کی شہادت دیتی ہے کہ دور اول کی خواتین اپنی اس ذمہ داری کو محسوس کرتی تھیں اور اسے پورا کرنے کی کوشش بھی کرتی تھیں۔

---

[1] ان مسائل کی تفصیلات قرآن، حدیث اور فقہ میں مل سکتی ہیں۔

سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک

ڈاکٹر سید مسعود احمد

سائنس کی ترقی میں قرآنی تحریک (INSPIRATION) کا ممکنہ رول کیا ہے؟ اور ایک مسلمان سائنس داں آج سائنسی تحقیقات کے میدان میں قرآن کے کن پہلوؤں سے روشنی حاصل کر سکتا ہے، آج کی گفتگو میں ہم اسی نکتے کی وضاحت کریں گے۔ کائنات اور اس کے مظاہر کا مطالعہ اور ان پر غور کرنے والے کسی بھی شخص کے لیے اس طرح کے سوال کا رکھنا ایک بالکل فطری بات ہے۔ اس پس منظر میں ہم نے جو کچھ کہا۔ ہے وہ قرآنی آیات کے واضح اشارے ہیں۔ تھوڑے سے غور و فکر سے ان کی تہ تک آسانی کے ساتھ پہنچا جا سکتا ہے۔

طوالت سے بچتے ہوئے ہم نے صرف چند آیتوں پر اکتفا کر کے سائنس کے مختلف میدانوں میں تحقیق و تفتیش کے لیے اشارے دیے ہیں۔ ساتھ ہی قرآن کے اس اعجاز کو اجاگر کرنے کی کوشش کی ہے کہ آج سے چودہ سو سال قبل قرآن جن سائنسی حقائق کو پیش کر رہا تھا وہ انکشافات ان آیات کے نازل ہونے کے سیکڑوں سال بعد پایۂ ثبوت کو پہنچے بلکہ بہت سی چیزیں تو چند دہائی قبل ہی منظر عام پر آئی ہیں۔ سائنس کے مختلف شعبے جنھیں مختلف مقامات پر قرآن میں زیر بحث لایا گیا ہے، اور جن پر غور و فکر کر کے ہم سائنٹفک ریسرچ و تحقیق کے سلسلے میں واضح اشارات حاصل کر سکتے ہیں انھیں درج ذیل خانوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے:

۱۔ جنرل سائنس (GENERAL SCIENCE)

قرآن نے صراحت کی ہے کہ کائنات کی ہر چیز جوڑ جوڑ پیدا کی گئی ہے، ارشاد ہے

سُبْحٰنَ الَّذِیْ خَلَقَ الْاَزْوَاجَ كُلَّهَا مِمَّا تُنْۢبِتُ الْاَرْضُ وَمِنْ اَنْفُسِهِمْ وَمِمَّا لَا يَعْلَمُوْنَ۔ (یٰسٓ: ۳۶)

وہ ذات پاک ہے جس نے ان تمام چیزوں میں جوڑا بنایا جو زمین سے نکلتی ہیں (پیڑ، پودے اور معدنیات) اور ان کے نفسوں میں بھی اور ان کے علاوہ (بہت سی چیزوں میں بھی) جن کو وہ جانتے تک نہیں۔

ایک اور جگہ فرمایا:-

وَمِنْ كُلِّ شَیْءٍ خَلَقْنَا زَوْجَیْنِ لَعَلَّكُمْ تَذَكَّرُوْنَ (الذاریات ۴۹)

اور ہم نے ہر چیز کو جوڑوں کی شکل میں بنایا تاکہ تم نصیحت حاصل کرسکو۔

ان آیات میں قرآن حکیم اس حقیقت کی طرف اشارہ کر رہا ہے کہ زمین سے نکلنے والی چیزوں، انسانوں اور بہت سی نامعلوم اشیاء میں جوڑے کا وجود ہے۔ انسان حیوان اور نباتات میں نر اور مادہ کا وجود اب سائنس میں مسلمہ حقیقت بن گیا ہے۔ بجلی میں منفی اور مثبت عمل سے ہر شخص واقف ہے۔ اسی طرح ایٹم (ATOM) میں ان خصوصیات کے حامل ذرات اسی قانون زوجیت کی کار فرمائی کا پتہ دیتے ہیں۔ وغیرہ۔

یہ امر کس قدر تعجب انگیز ہے کہ آج نباتات اور بجلی میں صفت زوجیت کا جو ثبوت فراہم ہے، قرآن نے آج سے چودہ سو برس پہلے اس کی طرف اشارہ کر دیا تھا۔ ان آیات کریمہ کا یہ ظاہری مدلول ہے۔ ورنہ ان میں تحقیق و تدبر کے اور بھی بہت سے پہلو ممکن ہیں مثلاً نباتات، حیوانات اور غیر جانداروں میں زوجیت کے دیگر مضمرات اور ان میں باہمی کیا تعلق ہے۔ اور ان مختلف دائروں کے اندر زوجین میں یکسانیت اور عدم یکسانیت کے کون کون سے پہلو ہیں اور ان کی سائنسی تشریح کیا ہے۔ پھر سب سے بڑا مسئلہ ان تمام چیزوں کے اندر اس صفت زوجیت کو قائم و باقی رکھنے کے لیے کون سی قوت ذمہ دار ہے؟ وغیرہ

۲۔ علم الحیوانات (ZOOLOGY)
۳۔ علم النباتات (BOTENY)
۴۔ علم الحیاتیات (BIOLOGY) کے

بعض اہم حقائق :۔

علم الحیاتیات کے سلسلہ میں آیات ذیل انتہائی اہم حقائق کی طرف اشارہ کرتی ہیں

وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ (الانبیاء ۔ ۲۱)	ہم نے ہر جاندار کو پانی سے بنایا۔
وَمَا مِنْ دَآبَّةٍ فِي الْأَرْضِ وَلَا طٰٓئِرٍ يَّطِيْرُ بِجَنَاحَيْهِ إِلَّآ أُمَمٌ أَمْثَالُكُمْ (الانعام : ۳۸)	زمین پر چلنے والے کسی جانور اور ہوا میں اڑنے والے کسی پرندہ کو دیکھو تو یہ سب تمہاری طرح کی انواع ہیں۔

ان آیات میں قرآن زمین پر رہنے والے ہر نوع کے جان داروں اور پرندوں کی بہت سے معاملات میں انسان سے ہم آہنگی اور یکسانیت کی طرف اشارہ کر رہا ہے اب یہ کام سائنس دانوں کا ہے کہ وہ اس ہم آہنگی اور یکسانیت کی حدود کی تحقیق کریں۔ اس سے یہ اشارہ بھی نکلتا ہے کہ جانور اور پرندے بھی اپنی تخلیق میں بہت سے پہلوؤں سے انسانوں سے مشابہ ہیں یہ ان کی کیمیاوی ترکیب، خلیات کی ساخت فزیالوجی اور بائیو کیمسٹری ان کے عادات و اطوار (BEHAVIOR & NATURE) وغیرہ یہاں تک کہ ان کے مادۂ تخلیق میں بھی بڑی حد تک یکسانیت پائی جاتی ہے۔ (وَجَعَلْنَا مِنَ الْمَآءِ كُلَّ شَيْءٍ حَيٍّ) ان کے علاوہ بھی اس مشابہت اور یک رنگی کے بے شمار پہلو ہیں جن تک مزید غور و فکر سے رسائی حاصل کی جاسکتی ہے۔

۵۔ فلکیات اور طبعیات (ASTRONOMY & PHYSICS) کے دائرے میں

لَا الشَّمْسُ يَنْۢبَغِيْ لَهَآ أَنْ تُدْرِكَ الْقَمَرَ وَلَا الَّيْلُ سَابِقُ النَّهَارِ ۚ وَكُلٌّ فِيْ فَلَكٍ يَّسْبَحُوْنَ (یٰسٓ ۔ ۴۰)	نہ سورج کی مجال ہے کہ چاند کو پکڑ لے اور نہ رات دن پر سبقت کر سکتی ہے (یعنی اپنے معینہ وقت سے پہلے آسکتی ہے) تمام (اجرام فلکی) اپنے اپنے مدار میں گردش کر رہے ہیں (بلکہ تیر رہے ہیں)

یہ آیت سائنس کے ایک طالب علم کے لیے تحقیقات کے مختلف پہلو فراہم کرتی ہے۔ مثلاً سورج اور چاند کے درمیان وہ کون سی منفی طاقتیں ہیں جو ان دونوں کو باہم ٹکرانے سے باز رکھے ہوئے ہیں۔ زمین کی گردش کا وہ قانون کیا ہے جس کی بدولت رات اور دن کا وجود ہے اور خصوصاً رات اور دن کے اوقات کی ایک خاص پابندی قائم ہے؟ گردش اور مدار کا کیا تعلق ہے؟ نیز یہ کہ اجرام فلکی کی گردش کو پورے طور پر کیونکر سمجھا جا سکتا ہے؟

ان سوالوں میں سے بیشتر کے جوابات سائنس نے فراہم کر دیے ہیں۔ مگر قرآن کا اعجاز دیکھیے کہ آج سے چودہ سو سال قبل اس نے ان حقائق کی طرف انسانوں کی توجہ مبذول کرا دی تھی؟

اس سلسلے کی دوسری آیت کریمہ ہے:

اَللّٰہُ الَّذِیْ رَفَعَ السَّمٰوٰتِ	اللہ کی ذات وہ ہے جس نے آسمانوں
بِغَیْرِ عَمَدٍ تَرَوْنَھَا	کو ایسے ستونوں پر قائم کیا ہے
(الرعد: ۲)	جو تم کو نظر نہیں آتے۔

آج سائنس دانوں نے مدتوں کے غور و فکر سے اجرام فلکی کو قائم رکھنے والے جس قانون فطرت کا پتہ لگایا ہے اس آیت کریمہ میں اب سے بہت پہلے اس کی طرف اشارہ کر دیا گیا تھا۔

ایک دوسری آیت کریمہ ہے:۔

ثُمَّ اسْتَوٰی اِلَی السَّمَآءِ	پھر (اللہ تعالیٰ) آسمان کی طرف
وَھِیَ دُخَانٌ (حٰمٓ السجدہ - ۱۱)	رجوع ہوا جب کہ وہ دھواں تھا

اس میں آسمانوں (UNIVERSE) کے مادہ تخلیق کی طرف اشارہ کیا گیا ہے۔

اس کائنات کی موجودہ شکل سے پہلے کائناتی اجزا کی ہیئت محض دھویں (SMOKE) کی سی تھی۔ موجودہ سائنسی نظریات میں سب سے زیادہ قابل قبول یہی نظریہ ہے جس میں کہکشانوں (GALAXIES) کی تخلیق وارتقا سے پہلے کی ہیئت کو آج بھی -PRE

) GALAXIAL SMOKE کے نام سے موسوم کیا جاتا ہے۔ یاد رہے کہ
یہ نظریہ بیسویں صدی کے سائنس دانوں نے اپنے مشاہدات و تجربات کی روشنی
میں پیش کیا ہے۔ مگر یہ حقیقت کتنی حیران کن ہے کہ قرآن نے یہی بات آج سے چودہ
سو سال قبل پیش کر دی تھی جس سے قرآن کے مُنزّل مِن اللہ ہونے کا ایک اہم ثبوت
فراہم ہوتا ہے اس کے ساتھ ہی کہا جا سکتا ہے کہ تخلیق سماء کا یہی قرآنی نظریہ تھا جو ماضی
میں مسلم مفکروں کے ذریعہ یورپ کے محققین تک پہنچا جسے مزید ترقی دے کر آج
کے سائنس داں اسے باقاعدہ ایک سائنسی نظریہ کی شکل دے چکے ہیں۔

اگرچہ آیت پر مزید غور و فکر کے بہت سے پہلو ابھی باقی ہیں۔ وہ 'دخان' کیا
تھا۔ اس دھویں سے مراد کیا ہائڈروجن گیس ہے یا الیکٹران، پروٹان، نیوٹران وغیرہ
یا ہائڈروجن سے بڑے عناصر کے ذرات خلاء میں پھیلے ہوئے تھے؟

سائنس دانوں کو آج بھی طاقتور دوربینوں کے ذریعہ خلاء کے کناروں پر دھول
جیسا محسوس ہوتا ہے جس کے بارے میں ان کا خیال ہے کہ اب بھی بہت سے
کہکشانوں (GALAXIES) کا عمل تخلیق جاری ہے اس میں شک نہیں کہ اس
دھویں کا تجزیہ کر کے بہت سی سائنسی گتھیوں کو سلجھایا جا سکتا ہے۔

قرآن کی آیتِ ذیل بھی اسی سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے

خَلَقَ سَبْعَ سَمٰوٰتٍ وَّمِنَ (اللہ تعالیٰ نے) سات آسمان
الْاَرْضِ مِثْلَهُنَّ (الطلاق ۱۲) بنائے اور اسی کی مثل زمینیں بھی

دورِ حاضر کے ایک نامور مفسر قرآن اس آیت کی تشریح میں فرماتے ہیں کہ
"انہی کے مانند" کا مطلب یہ نہیں ہے کہ جتنے آسمان بنائے اتنی ہی زمینیں بھی بنا
بلکہ مطلب یہ ہے کہ جیسے متعدد آسمان اس نے بنائے ہیں ویسی ہی متعدد زمینیں
بھی بنائی ہیں۔ اور "زمین کی قسم سے" کا مطلب یہ ہے کہ جس طرح یہ زمین جس پر
رہتے ہیں اپنی موجودات کے لیے فرش اور گہوارہ بنی ہوئی ہے اسی طرح اللہ تعالیٰ
نے کائنات میں اور زمینیں بھی تیار کر رکھی ہیں جو اپنی اپنی آبادیوں کے لیے فرش اور گ

ہیں بلکہ بعض مقامات پر تو قرآن میں یہ اشارہ بھی کر دیا گیا ہے کہ جاندار مخلوقات صرف زمین پر ہی نہیں ہیں، عالم بالا میں بھی پائی جاتی ہیں۔" (تفہیم القرآن ۵/۵۸۱) یہ سورہ شوریٰ کی انتیسویں آیت ہے جس میں فرمایا گیا ہے کہ "اس کی نشانیوں میں سے ہے زمین اور آسمان کی پیدائش اور یہ جاندار مخلوقات جو اس نے دونوں جگہ پھیلا رکھی ہے۔"

اس میں صاف اشارہ ہے کہ زندگی صرف ہماری زمین پر ہی نہیں پائی جاتی بلکہ دوسرے اجرام فلکی پر بھی جاندار مخلوقات موجود ہیں۔ قدیم مفسرین میں سے حضرت ابن عباس اس آیت کی تفسیر کے سلسلہ میں فرماتے ہیں کہ ان میں نبی ہے تمہارے نبی جیسا اور آدم ہے تمہارے آدم جیسا، اور نوحؑ ہے تمہارے نوحؑ جیسا اور ابراہیمؑ ہے تمہارے ابراہیمؑ جیسا اور عیسیٰؑ ہے تمہارے عیسیٰؑ جیسا (بیہقی۔ حاکم۔ ابن ابی حاتم) علامہ آلوسی اپنی تفسیر میں اس پر بحث کرتے ہوئے لکھتے ہیں "مراد یہ ہے کہ ہر زمین میں ایک مخلوق ہے جو ایک اصل کی طرف اسی طرح راجع ہوتی ہے جس طرح بنی آدم ہماری زمین میں آدم علیہ السلام کی طرف راجع ہوتے ہیں۔ اور ہر زمین میں ایسے افراد پائے جاتے ہیں جو اپنے ہاں دوسروں کی بہ نسبت اسی طرح ممتاز ہیں جس طرح ہمارے ہاں نوحؑ اور ابراہیمؑ علیہما السلام ممتاز ہیں۔" آگے چل کر علامہ موصوف کہتے ہیں "ممکن ہے کہ زمینیں سات سے زیادہ ہوں اور اسی طرح آسمان بھی صرف سات نہ ہوں۔ سات کے عدد پر جو عددِ تام ہے، اکتفا کرنا اس بات کو مستلزم نہیں کہ اس سے زائد کی نفی ہو۔"
(بحوالہ تفہیم القرآن جلد پنجم سورہ الطلاق۔ حاشیہ ۲۳)

اس تفصیل سے معلوم ہوا کہ قرآن کی رو سے اس کائنات میں ہماری زمین کی مانند سات یا اس سے بھی زیادہ، زمینیں پائی جاتی ہیں اور ان میں جاندار مخلوقات بھی ہیں۔

آج سائنس داں کے لیے یہ میدان دریافت و تحقیق کا وسیع دائرہ فراہم کر رہا ہے۔ اڑن طشتریوں (FLYING SOUCERS) کا معمہ حل کرنے کی کوششیں جاری ہیں۔ ایک مسئلہ یہ بھی ہے کہ اگر کسی فلکی کرہ پر کسی جاندار مخلوق کا وجود ثابت ہو بھی گیا اور وہ مخلوق عقل و شعور میں انسان کے متوازی ہوئی تو ہم ان تک اپنی

بات کیسے پہنچا سکتے ہیں۔ ہمارے اور ان کے درمیان رابطہ (COMMUNICATION) کیسے قائم ہو سکتا ہے۔ اس سلسلہ میں بھی ریاضی اور علم طبعیات کی مدد سے تبادلۂ خیالات کے طریقوں پر کام شروع ہو چکا ہے۔ غور و تدبر کرنے پر ان مختلف مسائل کے حل پیش کیے جا سکتے ہیں اور باقاعدہ تحقیق و دریافت کا ایک شعبہ وجود میں آسکتا ہے۔

۶۔ علم الادویہ (PHARMACOLOGY) کے بعض اہم نکات

اس کا سراغ ہمیں سورہ نحل کی درج ذیل آیت کریمہ میں ملتا ہے:

يَخْرُجُ مِنْ بُطُونِهَا	(شہد کی مکھی) کے بطن سے مختلف رنگوں کا ایک مشروب نکلتا
....	ہے جس میں انسانوں کے لیے
لِقَوْمٍ يَتَفَكَّرُونَ	(امراض سے) شفا ہے بیشک
(النحل-٦٩)	اس میں غور و فکر کرنے والوں کے لیے نشانی ہے۔

اس آیت میں شہد کی مکھی کے جسم سے خارج ہونے والے مشروب یعنی شہد کے ذکر میں خاص طور پر اس کے رنگوں کے اختلاف اور اس کی شفا بخشی کی قوت کو ابھارا گیا ہے۔ جو ماہرین علم الادویہ کے لیے ممکنہ دواؤں (POTEN-TIAL DRUGS) کے سلسلہ میں مختلف عوامل کے اثرات کی تحقیق و تفتیش کے لیے مہمیز کرتی ہے۔ مثال کے طور پر مختلف رنگوں سے دواؤں کے اثرات کا تعلق تابکاری (RADIATIONS) کا بالخصوص شہد کی خصوصیات اور بالعموم دواؤں کے اثرات سے تعلق وغیرہ۔ جہاں تک شہد کی شفا بخشی کا سوال ہے تو گذشتہ چودہ سو سال کے دوران تحقیقات سے ثابت ہو چکا ہے کہ شہد بے شمار امراض کے لیے اکسیر کا حکم رکھتا ہے اسی طرح شہد کے کیمیاوی تجزیہ سے معلوم ہوتا ہے کہ اس میں وہ تمام وٹامن اور شکریں پائی جاتی ہیں جو جسمانی صحت کے لیے ضروری ہیں، مزید

تجزیہ اور تحقیق سے اس کی شفا بخشی کا اور بہت سی صورتیں سامنے آسکتی ہیں۔

۷۔ کیمیائے حیاتی (BIOCHEMISTRY) کے حقائق

دودھ کے بارے میں سورہ نحل کی آیت ۶۶ کا ترجمہ ہے:

"چوپایوں میں بھی تم لوگوں کے لیے سبق ہے کہ ان کے جسموں سے
خون اور دوسرے عروق کی پیدائش کے دوران ہم ایک بہترین خالص
سیال (یعنی دودھ) تمہارے پینے کے لیے پیدا کرتے ہیں۔"

اس آیت میں غذا کا دودھ کی شکل میں منتقل ہونا، غذا کا مختلف اجزا میں تبدیل ہوجانا۔ ان میں سے کچھ حصہ کا خون بن جانا، کچھ حصہ کا دودھ بن جانا اور باقی حصہ ناقابل استعمال ہوکر جسم سے خارج ہوجانا نیز دودھ کی اعلیٰ درجہ کی غذائیت وغیرہ حقائق کی نقاب کشائی کی گئی ہے۔ یہ آیت بایوکیمسٹری کے خاص شعبوں یعنی (METABOLISM) اور (NUTRITION) کے میدان میں تحقیق و تفکر کے نئے گوشے سامنے لاتی ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہ ہوگی کہ دودھ کے سلسلہ میں سائنسی تحقیقات اس آیت کے بیانات سے پوری طرح ہم آہنگ ہیں۔ جبکہ اس پر مزید غور و فکر کے بے شمار گوشے ہنوز باقی ہیں۔

سورہ الفرقان کی آیات ۵۳ و ۵۴ بھی اس شعبۂ سائنس کے بعض انتہائی اہم حقائق سامنے لاتی ہیں۔

وَهُوَ الَّذِي مَرَجَ	اور وہی ہے جس نے دو سمندروں
الْبَحْرَيْنِ	کو ملا رکھا ہے۔ ایک لذیذ و شیریں،
حِجْرًا مَّحْجُورًا ۝ وَ	دوسرا تلخ و شور۔ اور دونوں کے
هُوَ الَّذِي خَلَقَ مِنَ	درمیان ایک پردہ حائل ہے، ایک
الْمَاءِ بَشَرًا	رکاوٹ ہے جو انہیں گڈمڈ ہونے
.... بِكَانٍ	سے روکے ہوئے ہے، اور وہی

وَكَانَ رَبُّكَ قَدِيرًا ۝ | ہے جس نے پانی سے ایک بشر پیدا کیا، پھر اس سے نسب اور سسرال کے دو الگ سلسلے چلائے، تیرا رب بڑا ہی قدرت والا ہے۔

پہلی آیت کریمہ میں دو قسم کے پانی کا ذکر کرنے کے بعد اللہ تعالیٰ دوسری آیت میں انسان کا مادہ تخلیق پانی کو قرار دیتا ہے اور اس کے بعد ان کی ازدواجی زندگی کا ذکر کرتا ہے۔ قرآن کتاب حکمت ہے اس کی ہر ہر آیت کے درمیان بڑا ربط و تعلق ہے سائنسی طرح جو آیت جس مقام پر آئی ہے اپنے اندر عظیم مصلحتیں رکھتی ہے۔ کوئی وجہ نہیں کہ جب ہم دیگر عقلی توجیہات کے سلسلے میں قرآن کے اندر نظم اور ربط کے قائل ہیں تو سائنسی حقائق کے سلسلے میں اسے تسلیم نہ کریں۔ معلوم ہوا کہ جس طرح سمندری میٹھے اور کھاری پانی ایک حجاب کے ذریعہ الگ الگ رہتے ہیں۔ اسی طرح زوجین کے درمیان سلسلہ نسب و صہر اور محبت و تعلق کو قطع کرنے والا بھی کوئی کیمیاوی حجاب ہو سکتا ہے۔ جو زوجین کے عروق (SECRETIONS) میں منفی خصوصیات -NE-GATIVE PROPERTIES) کے سبب سے آپسی ہم آہنگی اور محبت و مودت میں رخنہ اندازی کا سبب بنتا ہے۔ اب یہ آگے کا کام ہے کہ اس علم کے ماہرین انسانی عروق (HORMONES AND/or OTHER BODY FLUIDS) کا تجزیہ کریں اور ایک ایسی جانچ (TEST) کی دریافت کریں جس سے شادی سے قبل اندازہ ہو سکے کہ اس جوڑے کے درمیان نباہ کی کتنی گنجائش ہے اور ان کے مابین مستقبل میں تعلقات کس حد تک خوشگوار رہنے کے امکانات ہیں ان آیات کے ساتھ سورہ روم کی آیت ۲۱ ملا کر دیکھنے سے ہمارے خیال کو مزید تقویت پہنچتی ہے۔

پانی سے بشر پیدا کیا اور پھر اس نے نسب و سسرال کے دو الگ سلسلے چلائے یہاں پر اس حقیقت کی طرف اشارہ بھی مقصود ہے کہ مرد و عورت کی متضاد خصوصیات

کے باوجود ان میں کشش پائی جاتی ہے۔ ایک دوسرے سے جسمانی ونفسیاتی طور پر مختلف ومتضاد ہونے کے باوجود وہ جدا نہیں رہ سکتے۔ مزاج کی COMPLEMENTARITY ۔ یہ دونوں سلسلے چلانے پر مجبور کرتی ہے جو دو خاندانوں کے تال میل اور تعلق پر منتج ہوتی ہے۔ سوال ابھرتا ہے کہ مزاج کے متضاد صفات کی سائنسی بنیاد کیا ہے؟ یہ متضاد صفات کیسے دو مختلف المزاج اور مختلف الہیئت انسانی جنسوں کو قریب رکھتی ہیں اور بادی النظر میں ہی ایک سوال ابھرتا ہے کہ دو سمندروں کے گڈمڈ نہ ہونے کی سائنسی وجہ کیا ہے۔ یہ تو معلوم ہو ہی چکا ہے کہ سمندر میں تلخ وشیریں پانی کے چشمے پائے جاتے ہیں۔

اس آیت کو علم الوراثت (GENETICS) کے تحت سوچنے پر ان خصوصیات کی توارثی بنیاد (GENETIC BASIS) اور ان خصوصیات سے متعلقہ جینز (GENES) کے باہمی تعامل (INTERACTION OF GENES) نیز موروثی وپیدائشی جنسی امراض (GENETIC SEXUAL DISEASES) وغیرہ شعبوں میں غور وتدبر اور تحقیق وجستجو کی راہیں کھلتی ہیں۔

۸۔ علم التوارث (GENETICS) کا شعبہ

جس کے بعض انتہائی اہم متعلق آیات ذیل سے ہمارے سامنے آتے ہیں:۔

إِنَّا كُلَّ شَيْءٍ خَلَقْنَاهُ بِقَدَرٍ (القمر-۴۹)	ہم نے ہر چیز کو ایک خاص اندازہ پر بنایا۔
وَالَّذِي قَدَّرَ فَهَدَىٰ (الاعلیٰ-۳)	اور اس نے تقدیر مقرر کی پھر راہ دکھائی۔

ان آیات کریمہ کے الفاظ اگرچہ عام ہیں اور کائنات کی ہر شے پر حاوی ہیں موضوع کی رعایت سے یہاں ہم صرف جاندار مخلوق کی تقدیر یعنی اندازہ مقرر کرنے کے مسئلہ پر سائنس کی روشنی میں غور کریں گے۔

مادی وجود کی حد تک اگرچہ تمام جاندار یکساں ہیں، لیکن اس کے ساتھ ہی جسمانی

وجود کی خصوصیات مثلاً فطرت و مزاج، شکل و صورت، قد و قامت، عقل و ذہن کی گہرائی، جنسوں کا اختلاف وغیرہ ہر شخص میں جدا جدا ہوتی ہیں۔ ان جانداروں کے مادی وجود میں ان خصوصیات کی اصل اور جوہر کی تلاش آج کی سائنس کا ایک بڑا دلچسپ اور اہم موضوع ہے۔ جس کی رو سے ہر جاندار کے اندر پائی جانے والی جملہ خصوصیات اور ہر ایک کی منفرد فطرت و مزاج کا خزانہ اس کے ہر خلیہ میں موجود ایک مادی سالمہ (MOLECULE) میں ودیعت کر دیا گیا ہے جس کو ڈی آکسی رائبو نیوکلےاک ایسڈ (DEOXYRIBONUCIEIC ACID) یا ڈی۔این۔اے (D.N.A.) کہتے ہیں[1]۔ یہ مادی جوہر والدین کے نطفوں (SPERMS& EGGS) کے اتصال (FERTILIZATION) سے پہلے ماں اور باپ کی خصوصیات کو الگ الگ اپنے اندر سموئے رہتا ہے۔ نطفوں کا اتصال (FERTILIZATION) سائنس کی رو سے دراصل ان دو الگ الگ جوہروں (PATERNAL & MATERNAL DNAS) کا اتصال ہے۔ جس کے نتیجہ میں ایک مرکب مادی جوہر (DANGHTE DNA) وجود میں آتا ہے جو اپنے والدین کی خصوصیات سے بڑی حد تک مشابہ ہوتے ہوئے بھی اپنی ایک انفرادیت رکھتا ہے۔ اس اتصال کا پورا کام (PROCESS) اتنی خاموشی، باریکی اور لطیف انداز میں ہوتا ہے کہ آج کی طاقتور خوردبینیں (MICROSCOPES) اور مشینیں بھی اس اتصال کی پوری کارروائی کو کنٹرول کرنا تو الگ، اسے مشاہدہ میں بھی لانے سے قاصر ہیں۔ نطفہ کا حمل قرار پانے کے ساتھ ہی بلکہ اس سے بھی پہلے اس کی یہ تقدیر یعنی اندازہ ٹھہرایا جانا مقرر ہو جاتا ہے یعنی کہ اس نئے وجود میں ماں کی کتنی خصوصیات ہونگی اور باپ کی خصوصیات کا کتنا حصہ

---

[1] علم التوارث (GENETICS) میں فطری خصوصیات کے حامل ذرات (BODIES) کو کروموسومز (CHROMOSOMES) کے نام سے پکارا جاتا ہے اور ان کروموسومز میں ہزاروں بلکہ لاکھوں حصے (FACTOR DETERMENANTS) ہیں جس کی ہر اکائی (UNIT) کسی خاص خصوصیت کے ظہور کی بنیاد ہے ان توارثی اکائیوں کو جین (GENE) کہا جاتا ہے۔

اس کو ملے گا اسی طرح اس کی اپنی انفرادیت کہاں تک ہوگی وغیرہ ۔ آگے اس کا منفرد مزاج اور ماحول مل کر اس کی زندگی کا مزید رخ متعین کرتے جاتے ہیں۔ یہ بات بھی قابل ذکر ہے کہ اس کی فطرت ومزاج کے اندر ماحول سے اثر قبول کرنے کی ایک خاص صلاحیت ہوتی ہے ۔ لہٰذا کوئی شخص ماحول کا کتنا اثر قبول کرے گا اس کا اندازہ بھی گویا پہلے سے مقرر ہو چکا ہوتا ہے۔

اس میدان میں کام کے اور سیکڑوں گوشے ہیں۔ قرآن کریم کی آیات (۷: ۱۷۲۔ ۱۷۳)، (۱۵: ۲۸ و ۲۹)، (۲۵: ۲)، (۸۰: ۱۹ و ۲۰)، (۳۰: ۲۱)، (۳۵: ۲۸) وغیرہ سے اس سلسلہ میں تحقیق و تفتیش کے مزید دائرے سامنے لائے جاسکتے ہیں ۔

۹۔ علم جغرافیہ (GEOGRAPHY) کے بعض اہم دلچسپ حقائق

قرآن مجید کی درج ذیل آیت کریمہ اس سلسلے کی ایک اہم کڑی ہے۔

وَجَعَلْنَا فِي الْأَرْضِ رَوَاسِيَ أَنْ تَمِيدَ بِهِمْ (الانبیاء ۔ ۳۱)

اور ہم نے زمین میں پہاڑ جمادیے تاکہ وہ انھیں لے کر ڈھلک نہ جائے۔

اس آیت میں پہاڑوں کے جمانے کی حکمت یہ بیان فرمائی گئی ہے کہ زمین میں توازن قائم رہے ۔ آج کے سائنسی نظریات کی رو سے پہاڑوں کی تخلیق کی یہی حکمت زیادہ قابل قبول ہے ۔ اس علم کے ماہرین کے لیے یہ آیت اور بھی مختلف پہلوؤں سے تحقیق و تفتیش کے دروازے کھولتی ہے ۔ مثلاً یہ پہلو کہ پہاڑوں کا زمین کی لیل و نہار کی گردش اور سورج کے گرد گردش پر کیا اثر پڑتا ہے ۔ پہاڑوں کی وجہ سے زمین کے مختلف خطوں میں توازن پیدا کرنے کے کیا مظاہر ہیں ۔ لفظ "تمید" (ڈھلکنے) کے دیگر مضمرات کو سامنے لاتے ہوئے اس سلسلے میں اور بھی بہت سی نئی نئی باتیں دریافت کی جاسکتی ہیں۔

اس کے علاوہ قرآن حکیم میں اس علم سے متعلق اور بھی بہت سی آیات ہیں ۔ جن کا تعلق ہواؤں کے نظام ، پانی کے نظام ، دن اور رات کی گردش ، زمین کے مختلف خطوں کا ذکر وغیرہ سے ہے ۔ اس سے دلچسپی رکھنے والا ان پر مزید غور وفکر کرکے اس سلسلے کے دو

بہت سے حقائق سامنے لا سکتا ہے۔

سائنس کے مختلف شعبوں سے متعلق یہ چند آیات ہم نے بطور نمونے کے پیش کی ہیں۔ ورنہ اوپر جن علوم کا ذکر کیا ہے ان کے متعلق اور بھی بہت سی آیات قرآن کے صفحات میں پھیلی ہوئی ہیں۔ ارباب ذوق جواہر پاروں سے اپنے علم و صلاحیت کے مطابق ایک پورا ایوان سجا سکتے ہیں۔ اور سائنس کے کچھ انہی شعبوں پر موقوف نہیں بلکہ میرا تو خیال ہے کہ ان کے علاوہ بھی سائنس کا کوئی شعبہ نہیں جس کے سلسلے میں قرآن سے کچھ نہ کچھ روشنی حاصل نہ کی جا سکتی ہو۔

ان آیات کی روشنی میں یہ نتیجہ اخذ کرنا بھی مبالغہ آمیز نہ ہو گا کہ سائنسی تحقیقات وانکشافات جو سائنس کا سرمایۂ افتخار سمجھی جاتے ہیں وہ اسی قرآنی تحریک غور و تدبر ہی کی مرہون منت ہیں جن کی بنیاد قرآن نے آج سے چودہ سو سال قبل ڈال دی تھی۔ قرآن اس دوران نہ صرف محض دعوتِ تفکر ہی دیتا رہا بلکہ مختلف شعبات سائنس میں براہ راست کچھ نشانِ راہ بھی فراہم کرتا رہا اور کچھ مخصوص سوالات و جوابات کی نشاندہی بھی کرتا رہا۔ سائنس دانوں نے تاریخ کے مختلف ادوار و اوقات میں ان قرآنی نظریوں کو یا تو براہِ راست قرآن سے اخذ کیا یا حاملین قرآن سے حاصل کیا۔ مزید وضاحت کے پیش نظر عرض ہے کہ جو سائنسی نظریات ابھی پوری طرح پایۂ ثبوت کو نہیں پہنچے ہیں ان کے بارے میں بھی متعدد سائنس دانوں کی رائے قرآن کے حق میں ہے۔ حق تو یہی تھا کہ تمام سائنس داں اس معاملہ میں حقیقت پسندی کا اظہار کرتے مگر کم از کم زمانہ قریب کے نوبل انعام یافتہ سائنس داں پروفیسر عبدالسلام صاحب اس حقیقت کے اظہار میں بخل سے کام نہیں لیتے کہ ان کا نظریۂ وحدتِ توانائی (UNIFICATION THEORY) قرآن ہی سے اخذ کیا ہوا ہے۔

تعارف وتبصرہ

مسلمان کیا کریں؟

از مولانا جمیل احمد نذیری (فاضل دیوبند)
مکتبہ صداقت، مبارک پور، اعظم گڑھ
صفحات ۱۳۲۔
قیمت سات روپے
سن اشاعت اگست ۱۹۸۲ء

مولانا جمیل احمد نذیری کی یہ مختصر کتاب صاف ستھری کتابت وطباعت کے ساتھ مکتبہ صداقت، مبارک پور سے پہلی بار شائع ہوئی ہے۔ کتاب میں، موجودہ ہندوستانی مسلمانوں کے اندر پائی جانے والی خامیوں کی نشاندہی کرکے قرآن وحدیث کی روشنی میں اس روش کی تلقین کی گئی ہے جسے اپنا کر وہ دنیا وآخرت میں فوز وفلاح سے ہمکنار ہو سکتے ہیں۔ کتاب جس جذبے سے لکھی گئی ہے وہ قابل قدر ہے۔ زبان آسان اور رواں اور انداز دعوتی اور اصلاحی ہے۔ کاش کہ اس کے اندر انتہائی تکلیف دہ اور فاحش غلطیاں نہ ہوتیں تو پیش نظر مقصد کے لیے مفید ہو سکتی تھی۔

صفحہ ۱۲۶، حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی شجاعت وبہادری کے بیان میں حضرت انسؓ کی اس روایت کو نقل کرنے کے بعد کہ "ایک بار مدینہ میں افواہ پھیلی کہ کافروں نے حملہ کر دیا، ابھی لوگ پتہ لگانے کے لیے نکل ہی رہے تھے جب تک حضورؐ تنہا ابو طلحہؓ کے بغیر زین کے گھوڑے پر سوار ہو کر اور تلوار لے کر نکل کھڑے ہوئے،

پورے مدینہ کا چکر لگا آئے اور آکر سب کو اطمینان دلایا کہ گھبرانے کی کوئی بات نہیں، یہ محض افواہ تھی۔" اس کے بعد اس روایت کے آخری ٹکڑے کے متعلق فرماتے ہیں کہ:

"حضور کی اس دن کی بہادری کے متعلق حضرت انسؓ فرماتے ہیں

'لقد وجدتہ بحرا'

اس کا ترجمہ یہ کیا گیا ہے

"میں نے حضورؐ کو بہادری میں سمندر کے مانند بے کنارا پایا"۔ انا للہ وانا الیہ راجعون

ہمارے سامنے مشکوٰۃ المصابیح کا کتب خانہ رشیدیہ کا نسخہ ہے اس میں 'لقد وجدتہ بحرا' کے بالکل متصل بین السطور یہ تشریحی نوٹ درج ہے:

ای واسع الجری وکان بطئ الجری ۱۲۔ یعنی انتہائی تیز رفتار جبکہ (اس سے قبل) وہ بہت ہی سست رفتار تھا۔ اس کے علاوہ اس متفق علیہ روایت پر حاشیہ ۱۱ کے تحت اسی صفحہ پر مرقاۃ کے حوالے سے درج ذیل وضاحت درج ہے۔

۱۱ قولہ لقد وجدتہ ای الفرس بحرا ۱۰لخ ای جوادا وسیع الجری قال النووی فیہ بیان ما اکرمہ اللہ تعالیٰ بہ من جلیل الصفات وفیہ معجزۃ انقلاب الفرس سریعا بعد ان کان بطیئا۔ اھ (کتاب الفتن باب فی اخلاقہ وشمائلہ صلی اللہ علیہ وسلم۔)

(میں نے اس کو یعنی گھوڑے کو سمندر (کی مانند رواں) پایا الخ یعنی بہت ہی عمدہ اور (روانی میں سمندر کے مانند) انتہائی صبا رفتار امام نووی کہتے ہیں کہ اس حدیث کے اندر ان اعلیٰ اوصاف وخصوصیات کا بیان ہے جن سے اللہ تعالیٰ نے (بطور خاص) آپ کو نوازا تھا۔ اسی طرح اس کے اندر اس معجزے کا بیان ہے کہ کس طرح (حضرت ابوطلحہؓ کا) گھوڑا جس کی سست روی ضرب المثل تھی (آپ کی برکت سے انتہائی تیز رفتار ہو گیا۔ الخ)

صفحہ ۳۴۱۔ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کی حدیث

من شاب شیبۃ فی سبیل اللہ کانت لہ نورا یوم القیامۃ

لفظ 'اہلکہم' کی مزید تشریح ہے۔ پھر مصنف نے خدا اس پر بھی غور کر لیا ہوتا کہ 'احتیاج' (ح، و ج) باب افتعال سے لازم ہے متعدی نہیں۔ یعنی حاجت مند اور ضرورت مند ہونا۔ اسی کا اسم فاعل 'محتاج' ہے جس سے ایک عامی بھی واقف ہے۔ اس حدیث پر حوالہ مسلم ج ۲ صفحہ ۲۸۹ کا ہے اسی صفحہ پر نیچے شرح نووی میں اس کی یہ وضاحت درج ہے: (قولہ فصبَّحھم الجیش فاھلکھم واجتاحھم) ای استأصلھم یعنی انھیں بالکل نیست و نابود کر دیا۔ کیا مصنف نے طے کر لیا ہے کہ شروح و حواشی سے بالکل آنکھیں بند کر کے صرف متن حدیث کو سامنے رکھیں گے۔ اسی حدیث کے اس سے پہلے کے ٹکڑے 'فانطلقوا علی مھلھم' کا ترجمہ کیا گیا ہے: "اور راتوں رات اپنی سواریوں پر سوار ہو کر نکل گئے۔" جس سے شبہ ہوتا ہے کہ کہیں موصوف 'مہلہم' کو 'راحلتہم' تو نہیں سمجھ گئے ہیں؟ 'مہلہم' کا مطلب ہے وہ پورے سکون و اطمینان سے کسی خوف و گھبراہٹ کا شکار ہوئے بغیر نکل گئے، سواریوں پر سوار ہونے کا پابند بنانے کی کیا ضرورت تھی۔ آدمی پیدل چل کر بھی تو اپنے کو خطرے سے باہر نکال سکتا ہے؟ اس حدیث پر حوالہ مسلم ۲/۲۰۸ کا دیا گیا ہے۔ اس کے متن میں یہ لفظ 'مُہلتہم' م کے ضمہ کے ساتھ 'فرصت' کے وزن پر ہے۔ 'مَہلہم' م کے فتح کی بھی روایت ہے لیکن وہ مسلم کے متن میں نہیں۔ مشکوٰۃ کی روایت میں یہی لفظ ہے۔ کتاب الایمان، باب الاعتصام بالکتاب والسنۃ ۲۸/ جس کے معنی بین السطور یہ درج ہیں: 'بالھینۃ والسکون ۱۲' یعنی پورے سکون اور اطمینان خاطر سے۔

صفحہ ۱۲۴۔ حدیث پاک 'لغدوۃ فی سبیل اللہ او روحۃ خیر من الدنیا وما فیھا' کا ترجمہ: "اللہ کے راستے میں ایک صبح یا ایک شام دنیا اور دنیا کی ساری چیزوں سے بہتر ہے" کیا گیا ہے جس سے شبہ ہوتا ہے کہ مصنف 'غدوۃ' اور 'روحۃ' کو 'صباح' اور 'مساء' کے معنی میں اسم سمجھتے ہیں۔ حالانکہ یہ اسم نہیں اسم مصدر ہے۔ مشکوٰۃ المصابیح میں یہ متفق علیہ حدیث صفحہ ۳۲۹ کتاب الجہاد فصل اول میں ہے جس کے بین السطور ان دو الفاظ کی بالترتیب یہ تشریح درج ہے: غدوۃ: ای ذھاب فی النصف الاول

کا ترجمہ کرتے ہیں: "جس نے اپنی جوانی اللہ کی راہ میں گزاری وہ قیامت کے دن اس شخص کے لیے نور بنے گی۔" تعجب ہے کہ کس قدر آسانی سے بڑھاپے کو جوانی میں تبدیل کر دیا گیا ہے۔ اگر "شابَّ" کو ب کی تشدید کے ساتھ باب مفاعلۃ سے ماضی مطلق مان لیا جائے جب بھی آگے "شیبۃ" پر نگاہ رکھنی ضروری تھی۔ "شاب" کا مادہ 'ش،ب،ب' نہیں 'ش،ی، ب' ہے جس کے معنی بوڑھا ہونا عربی زبان کا ایک مبتدی بھی جانتا ہے۔ شاب۔ شَیْبًا و شَیْبَۃً و مشیبًا: ابیض شعرہ فہو اشیب وشائب وہی شائبۃ (منجد) کتابت کی غلطی سے 'ماشاب' چھپ گیا ہے جبکہ متن 'من شاب' ہے۔ اسی طرح حوالہ ترمذی ج ۲ صفحہ ۱۹ یہ بھی کتابت کی غلطی معلوم ہوتی ہے اس لیے کہ یہ حدیث ج ۱ ص ۱۹۷ کی ہے۔ (ابواب فضائل الجہاد، باب ماجاء من شاب شیبۃ فی سبیل اللہ) ہمارے پیش نظر ترمذی کا نسخہ مطبوعہ رشیدیہ ہے۔ اس میں 'من شاب' پر یہ حاشیہ درج ہے۔ ومعناہ من مارس المجاھدۃ حتی یشیب طاقۃ من شعرہ فلہ مالا یوصف من الثواب الخ (اس کا مطلب ہے کہ جس نے راہ خدا میں جہاد کو اپنا وظیفۂ حیات بنایا یہاں تک کہ اس کے بالوں کا کوئی حصہ سفید ہو گیا تو (حق تعالیٰ کے ہاں) اس کے لیے وہ اجر و ثواب ہے جسے (لفظوں میں) نہیں بیان کیا جا سکتا) حیرت ہے کہ مصنف نے اس مختصر حاشیہ کو بھی دیکھنے کی زحمت نہ کی اور ترجمہ کر ڈالا۔

صفحہ ۶۰۷ مشہور حدیث نبویؐ "انما مثلی ومثل ما بعثنی اللہ بہ الخ کے ٹکڑے "فصبحہم الجیش فاھلکھم واجتاحھم" کو موصوف نے واحتاجہم لکھا ہے۔ یہ کتابت کی غلطی نہیں ہے اس لیے کہ اس کا ترجمہ بھی یہی کیا گیا ہے: "لہٰذا صبح سویرے لشکر نے ان پر حملہ کر دیا، انھیں ہلاک کر دیا اور محتاج بنا دیا" الخ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کا یہ وہ ارشاد گرامی ہے جو حدیث کے مبتدیوں کے بھی نوک زبان ہوتا ہے۔ یہ "احتاجہم" مادہ ح، و، ج سے باب افتعال کا ماضی مطلق نہیں جس کا اسم فاعل "محتاج" ہوتا ہے۔ بلکہ ج، و، ح مادہ سے باب افتعال کا ماضی مطلق ہے۔ جس کے معنی جڑ پیڑ سے اکھاڑ دینا اور نیست و نابود کر دینے کے ہیں۔ گویا حدیث پاک کے اس سے پہلے کے

من النهار ۱۲۔ روحت: ای ذھاب فی النصف الاخیر من النھار۔
صفحہ ۵۰، ۵۱ پر سیاست میں غیر معمولی دلچسپی کے عنوان کے تحت عوام کو مشورہ دیا گیا ہے کہ سیاسی مسائل میں بحث و تکرار اور ان میں دلچسپی نہ لے کر یہ کام انھیں اپنے سیاسی رہنماؤں اور قائدین کے سپرد کر دینا چاہیے، لیکن یہ مشورہ صفحہ ۳۰، ۳۲ کے مضمون 'خوش خیالی کی دنیا میں مگن رہنا' سے غیر ہم آہنگ ہے۔ جس میں مسلمانوں کی تقریباً سبھی جماعتوں کو ساقط الاعتبار قرار دیا گیا ہے۔ صفحہ ۸۱ پر مسلمانوں کا آپسی تعلق کے ذیل میں جو باتیں کہی گئی ہے وہ صفحہ ۳۴ 'مسلمان مسلمان کا دشمن' کے تحت مختصراً آگئی ہے۔ اگر تفصیل مقصود تھی تو تکرار سے بچنے کے لیے ۳۴ کے مضمون کو حذف کر دینا چاہیے تھا۔ صفحہ ۱۰۵ 'مسلمانوں کا اصل مسئلہ کیا ہے' یہ مضمون بالکل زائد ہے اس لیے کہ صفحہ ۴۹ 'معاش کو اصل مسئلہ سمجھنا' اس عنوان کے تحت اس کا مناسب ذکر ہو گیا ہے۔ اس کے علاوہ اول الذکر مضمون پر فٹ نوٹ میں تفصیل کے طالبین کے لیے اپنی ایک دوسری کتاب کے حوالے کے ساتھ یہ وضاحت کہ: یہ مضمون بھی اسی کتاب کے مختلف مقامات سے اخذ کیا گیا ہے۔ کس قدر گراں گزرتا ہے۔ صفحہ ۱۲۳ 'شعر کا ترجمہ چست نہیں ہے۔ صفحہ ۱۲۴ شعر میں 'ان الجبن حزم' 'خرم' چھپ گیا ہے۔ دوسرے مصرعہ: وتلک خدیعۃ الطبع اللئیم کا ترجمہ 'حالانکہ یہ کمینہ لوگوں کا ہتھیار ہے' درست نہیں ہے۔ حذیعہ کے معنی مکر و فریب کے ہیں۔ ہتھیار کہاں سے آگیا۔ صحیح ترجمہ ہوگا۔ (حالانکہ یہ کمینہ اور پست طبیعت لوگوں کا بالکل دھوکہ ہے) صفحہ ۴۸ پر حدیث شریف کے الفاظ 'نکفی المؤنۃ' میں مونتہ کے بجائے 'نکفی الموحنۃ' چھپ گیا ہے۔

مناسب ہوگا کہ مصنف اس کتاب کی بقیہ کا بیاں روک کر اس پر پوری طرح خاص طور پر آیات و احادیث کے ترجموں پر نظر ثانی کر کے اس کا دوسرا ایڈیشن شائع کرائیں۔

(سلطان احمد اصلاحی)

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڈھ کا ترجمان

سہ ماہی

تحقیقاتِ اسلامی

پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڈھ

۲۰۲۰۰۱

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی کا سہ ماہی ترجمان

تحقیقاتِ اسلامی

علی گڑھ

اکتوبر ـــــــــ دسمبر ۱۹۸۴ء

مدیر
سید جلال الدین عمری

پان والی کوٹھی ۔ دودھ پور ۔ علی گڑھ ۲۰۲۰۰۱

سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ ۴

محرم ۔ ربیع الاول ۱۴۰۵ھ

اکتوبر ۔ دسمبر ۱۹۸۴ء

سالانہ زرتعاون

ہندوستان سے	۲۰ روپیے
پاکستان سے	۵۰ روپیے
دیگر ممالک سے	۱۵ ڈالر

فی پرچہ ۵ روپئے

طابع وناشر سید جلال الدین عمری نے انٹرنیشنل پرنٹنگ پریس علی گڑھ کے لیے جمال پرنٹنگ پریس دہلی سے چھپوا کر ادارہ تحقیق وتصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور علی گڑھ سے شائع کیا۔

فہرست مضامین

اس شمارہ کے لکھنے والے[1]

۱۔ ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی

ریڈر شعبہ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۲۔ جناب سید عبد الباری (شبنم سبحانی)

صدر شعبہ اردو جی، ایس، پی، جی کالج (اودھ یونیورسٹی) سلطانپور۔ یوپی

ادارہ ادب اسلامی ہند کی ممتاز شخصیت، شاعری میں شبنم سبحانی تخلص کرتے ہیں۔

۳۔ ڈاکٹر کبیر احمد جائسی

ریڈر شعبہ اسلامیات، مسلم یونیورسٹی، علی گڑھ

۴۔ جناب عبید اللہ فہد فلاحی

جامعۃ الفلاح بلریا گنج اعظم گڑھ کے فارغ، مسلم یونیورسٹی علی گڑھ کے گریجویٹ، کئی عربی کتابوں کے مترجم۔ آج کل مولانا فراہیؒ کے افکار پر کام کر رہے ہیں۔

۵۔ ڈاکٹر محمد رضا محرم

استاذ انجینئرنگ کالج۔ جامعہ ازہر مصر

۶۔ جناب سلطان احمد صاحب اصلاحی

رکن ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

۷۔ سید جلال الدین عمری

سکریٹری ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی۔ علی گڑھ

---

[1] اس عنوان کے تحت اپنے قدیم کرم فرماؤں کا بہت ہی مختصر اور ہماری بزم میں نئے شریک ہونے والوں کا کسی قدر تفصیل سے تعارف کرایا جاتا ہے۔

حرفِ آغاز

لڑکی سسرال میں

سید جلال الدین عمری

آج جدھر دیکھئے ہمارے ملک میں لڑکیوں پر سسرال والوں کی زیادتی کا ذکر عام ہے۔ کبھی جہیز کے نہ لانے یا کم لانے پر اسے مارا پیٹا جاتا ہے کبھی اسے بداخلاق اور زبان دراز بتایا جاتا ہے کبھی کہا جاتا ہے وہ آرام طلب اور کام چور ہے کبھی اسے اس لیے پریشان کیا جاتا ہے کہ اس کے اندر سلیقہ اور تہذیب نہیں ہے، کبھی شکل وصورت کی خرابی اور تعلیم کی کمی کا طعنہ دیا جاتا ہے۔ عام حالات میں عورت اسے زندگی کا لازمی مرحلہ سمجھ کر خاموشی سے برداشت کرتی رہتی ہے لیکن اگر وہ اپنے دفاع کی کوشش کرے اور حرفِ شکایت زبان پر لائے تو اس کے خلاف سخت سے سخت اقدامات ہو سکتے ہیں اور ہوتے ہیں یہ تو ایک عام بات ہے کہ ساز وسامان اور زیورات کے ساتھ فرار ہونے کا الزام لگا کر اسے گھر سے نکال دیا جاتا ہے۔ کبھی کبھی تو بے دردی سے اس کی جان لینے کے بعد یہ اعلان ہو جاتا ہے کہ باورچی خانہ میں جل کر مر گئی یا بجلی کے جھٹکے کا شکار ہو گئی یا چھت سے گر پڑی۔ ساری دنیا جانتی ہے کہ ان اعلانات میں کوئی صداقت نہیں ہوتی یہ ایک سنگین جرم پر پردہ ڈالنے کی ناپسندیدہ کوشش ہے۔ حالات زیادہ خراب ہوتے ہیں تو بے چاری خود بھی تنگ آ کر خودکشی وخودسوزی کر بیٹھتی ہے۔ شاید اس سے پہلے بھی یہ سب کچھ ہوتا تھا لیکن اس کا ذکر ایک چھوٹے سے دائرے میں ہو کر رہ جاتا لیکن موجودہ ذرائع ابلاغ کی وجہ سے اس کا چرچا عام ہونے لگا ہے۔ ان ذرائع سے جو تھوڑی بہت اطلاعات مل پاتی ہیں ان سے پورے ملک کی حالت کا اندازہ کیا جا سکتا ہے۔

اصلاً یہ مسئلہ غیر مسلم سماج کا ہے اس پر اس کے مفکرین اور مصلحین کو سنجیدگی سے سوچنا چاہیے اس کا اثر مسلمانوں پر بھی ہے مسلمانوں میں بھی ساس بہو کے جھگڑے ضرب المثل بن چکے

ہیں۔ طرح طرح سے عورت کو سسرال میں پریشان کیا جاتا ہے۔ اس معاملے میں چند باتوں کا پیش نظر رہنا ضروری ہے۔

(۱) سب سے پہلی بات تو یہ کہ ہمیں لڑکی کے بارے میں سوچتے وقت لڑکے کو بھی سامنے رکھنا چاہیے۔ اس سے بہت سی الجھنیں دور ہوسکتی ہیں لڑکے اور لڑکی کا اپنی سسرال سے تعلق بالواسطہ ہوتا ہے۔ اس میں براہِ راست وہ کشش نہیں ہوتی جو خونی رشتوں میں ہوتی ہے ایک اجنبی لڑکی کو لڑکے کے رشتہ داروں سے اتنی ہی محبت ہوسکتی ہے جتنی کہ خود لڑکے کو اپنے سسرال والوں سے ہوتی ہے لڑکا اپنی بیوی کی وجہ سے سسرال سے محبت کرتا ہے۔ اسی طرح لڑکی کا تعلق سسرال سے محض اپنے شوہر کی وجہ سے ہوتا ہے۔ اگر یہ دونوں بیچ سے ہٹ جائیں تو تعلق کی کوئی مضبوط بنیاد باقی نہ رہے گی اور ایک طرح کی اجنبیت حائل ہو جائے گی۔ اس لیے اگر دونوں طرف کے خاندان والوں کے ذہن میں یہ بات اچھی طرح بیٹھ جائے کہ انھیں بہو اور داماد کی بالواسطہ محبت ملی ہے تو بے جا توقعات قائم نہیں ہوں گی اور شکوہ شکایت کا موقع نہیں ملے گا۔

(۲) اس حقیقت کو ماننا چاہیئے کہ شادی کے بعد لڑکے کی زندگی میں ایک نئی شخصیت داخل ہوگئی ہے وہ اس کی رفیقۂ حیات اور ہمسفر ہے۔ ان دونوں کو مل جل کر اپنی زندگی کا منصوبہ بنانا اور اس پر عمل کرنا ہے۔ اس کے لیے اللہ تعالیٰ نے ان کے اندر غیر معمولی الفت و محبت رکھ دی ہے۔ اسی محبت کی وجہ سے وہ زندگی بھر ایک دوسرے کا جی جان سے تعاون کرتے ہیں اور حالات کے سرد و گرم کو بخوشی برداشت کرتے ہیں، اس محبت سے لڑکی کے والدین کو تو مسرت ہوتی ہے وہ خوش ہوتے ہیں کہ لڑکی اپنے شوہر کی محبت سے شادماں و شادکام ہے لیکن لڑکے کے والدین خاص طور پر اس کی ماں پر اس کا دوسرا ردعمل ہوتا ہے۔ وہ سمجھتے ہیں کہ اب لڑکے کے دل میں صرف ان کی محبت نہیں رہی بلکہ اس پر اپنی بیوی کی محبت چھاتی چلی جارہی ہے وہ جب دیکھتے ہیں کہ لڑکا اپنی بیوی کو چاہ رہا ہے اور اس سے غیر معمولی محبت کر رہا ہے تو خود لڑکے سے بدظن ہونے لگتے ہیں اور اس کی بیوی کو حریف سمجھ بیٹھتے ہیں۔ وہ چاہتے ہیں کہ شادی کے بعد بھی لڑکے کی محبت صرف ان کے لیے مخصوص ہو کر رہے اور بیوی سے

اس کا تعلق محض رسمی ہو، یہ بالکل غیر فطری بات ہے۔ اس کی توقع ہرگز نہ رکھنی چاہیے۔

(۳) شادی کے بعد لڑکے اور لڑکی پر جنسی جذبات کا شدید غلبہ ہوتا ہے وہ اس کی بار بار تسکین چاہتے ہیں۔ یہ ان کی جوانی کا فطری تقاضا ہے لیکن بعض اوقات گھر کے بڑے بزرگوں کا رویہ ایسا ہوتا ہے جیسے یہ کوئی غلط اور ناپسندیدہ تعلق ہے حالانکہ یہ بات صحیح نہیں ہے یہ ایک جائز اور پسندیدہ تعلق ہے اس سے انسان کو ذہنی اور جسمانی سکون ملتا ہے اور یہ میاں بیوی کے درمیان محبت کے پیدا ہونے اور بڑھنے کا ایک فطری ذریعہ ہے شریعت کے نزدیک اس تعلق پر انسان اجر و ثواب کا مستحق ہوتا ہے۔

اس میں شک نہیں کہ اس میں بے اعتدالی ضرر رساں ہے۔ اس کی اصلاح کے لیے مناسب طریقے اختیار کیے جا سکتے ہیں۔اس پر ناگواری کا اظہار یا قدغن لگانے کی کوشش صحیح نہیں ہے۔ اس سے لڑکے اور لڑکی دونوں ہی پر کوئی اچھا اثر نہیں پڑتا۔ جنسی تعلق میں جب انھیں اتنی آزادی نہیں ملتی جتنی کہ انھیں فطری طور پر ملنی چاہیے تو ان کے اندر مجرمانہ ذہنیت پیدا ہونے لگتی ہے اور وہ ایک طرح کے ذہنی تناؤ اور کشمکش میں مبتلا ہو جاتے ہیں۔ اس معاملہ میں گھر کے بڑے بزرگ بالعموم اپنا دورِ شباب بھول جاتے ہیں کہ انھیں اپنے بزرگوں کے اس طرح کے رویہ سے کتنی تکلیف پہنچتی تھی اور وہ کس طرح اسے اپنی حق تلفی اور ایک طرح کی زیادتی سمجھتے تھے۔ کبھی کبھی یہ زیادتی بھی ہوتی ہے کہ جنسی تعلق میں بے اعتدالی کا اصل مجرم لڑکی کو سمجھا جاتا ہے جیسے لڑکا بہت معصوم سرشت ہے حالانکہ یہ سب نادانی کی باتیں ہیں اس سے لڑکی کے دل میں سسرال والوں کی محبت کیا پیدا ہوگی نفرت اور بیزاری بڑھے گی۔

(۴) اس بات سے انکار نہیں کیا جا سکتا کہ بعض اوقات لڑکی میں بھی کمزوریاں ہوتی ہیں کبھی اس میں خاندانی غرور ہوتا ہے کبھی اسے اپنی حیثیت پر ناز ہوتا ہے، کبھی وہ تیز مزاج اور جھگڑالو ہوتی ہے کبھی اس کے اندر اطاعت اور وفاشعاری کے جذبے کی کمی ہوتی ہے۔ اس کی ان کمزوریوں کو اس کے والدین تو برداشت کرتے رہتے ہیں بلکہ بسا اوقات اپنی محبت کی وجہ سے ان کمزوریوں کو ماننے کے لیے بھی تیار نہیں ہوتے لیکن مختلف نفسیاتی عوامل کی بنا پر سسرال سے اس کی توقع نہیں کی جا سکتی۔ ان کے اندر محبت کے وہ جذبات نہیں ہوتے جو لڑکی کے

والدین میں ہوتے ہیں اس لیے اس کی غلطیوں کو نظر انداز کر کے اس کے ساتھ حسن سلوک کرنا ان کے لیے مشکل ہے لیکن یہ بھی ایک واقعہ ہے کہ سسرال میں اس کے ساتھ جو سلوک ہوتا ہے اس کے لیے بھی کوئی وجہ جواز نہیں ہے۔ ایک لڑکی جو کم عمر اور ناتجربہ کار ہوتی ہے اسے اچانک ایک نئے ماحول سے سابقہ پیش آتا ہے اس سے یہ توقع کی جاتی ہے کہ وہ اس ماحول سے پوری طرح واقف بھی ہو جائے گی اور خود کو اس سے ہم آہنگ بھی کر لے گی۔ یہ توقع بے جا ہے ہر خاندان کے بلکہ ہر فرد کے معمولات اور طور طریقے الگ ہوتے ہیں۔ کھانے، پینے اور پہننے اوڑھنے کا ذوق جدا ہوتا ہے لڑکی کو سسرال کے ذوق اور مزاج کو سمجھنے، اپنے مذاق کو چھوڑ کر ان کے مذاق کو اختیار کرنے یا اپنے مذاق سے انھیں قریب کرنے میں وقت لگے گا۔ اس کی عمر سیکھنے کی ہوتی ہے۔ اگر اسے محبت سے سمجھایا جائے اور جلد بازی نہ کی جائے تو اصلاح ہو سکتی ہے لیکن اس کی چھوٹی چھوٹی باتوں پر جس طرح گرفت ہوتی اور خوردہ گیری کی جاتی ہے۔ اس سے اصلاح کے امکانات کم سے کم ہونے لگتے ہیں۔ اس میں اس بات کو بھی نظر انداز کر دیا جاتا ہے کہ آنے والی لڑکی میں بھی کچھ خوبیاں ہو سکتی ہیں ان سے بھی فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔

محبت سے محبت اور نفرت سے نفرت پیدا ہوتی ہے اگر آنے والی لڑکی کو محبت ملے تو اس کے دل میں بھی محبت ابھرے گی۔ انسان محبت کا بھوکا ہوتا ہے۔ لڑکی جب دیکھے گی کہ سسرال والے اسے چاہ رہے ہیں اور اس کے وجود سے خوش ہیں تو وہ دیوانہ وار ان سے محبت کرے گی۔ اس کے برخلاف جب وہ دیکھتی ہے کہ وہ گھر کی مالک بن کر نہیں آئی ہے شریک حیات بھی شاید نہیں ہے محض پھوہڑ قسم کی ایک خادمہ ہے تو اس کے اندر منفی رد عمل ابھرتا ہے۔ یا تو وہ بزرگوں کی بالادستی بجبر و اکراہ قبول کر لیتی ہے اور اس کی جو حیثیت متعین کی جائے اسے چار و ناچار تسلیم کر کے زندگی کے دن کاٹنے لگتی ہے یا اس کے اندر بغاوت کے جذبات ابھر آتے ہیں اور گھر محاذ جنگ میں تبدیل ہو جاتا ہے۔

آج بھی مسلم معاشرے میں ایسے خاندان بکثرت موجود ہیں جہاں ان باتوں کا خیال رکھا جاتا ہے۔ اس سے ساس بہو کے جھگڑے کم ہوتے ہیں اور خوش گوار زندگی گزرتی ہے۔ لیکن اس کے باوجود عام طور پر دونوں طرف حجاب زندگی بھر باقی رہتا ہے بہو لڑکی نہیں بن پاتی اور ساس ماں نہیں ہوتی۔ اسلام نے اس کا حل یہ بتایا ہے کہ کوئی لڑکی سسرال میں رہنا نہ چاہے تو اس کا خاوند اسے الگ رکھے۔ یہ اس قدر معقول حل ہے کہ اگر اس پر عمل ہو تو مسلمان خاندان جھگڑوں سے پاک ہو سکتے ہیں اور ان کی خانگی زندگی دوسروں کے لیے بھی نمونہ بن سکتی ہے۔ اس پر ہم آئندہ کبھی تفصیل سے روشنی ڈالیں گے۔ ●●

تحقیق و تنقید

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری

آغاز و ارتقاء

ڈاکٹر محمد یسٰین مظہر صدیقی

یہ ایک بدیہی اور مسلّم حقیقت ہے کہ رسول اکرم صلی اللہ علیہ وسلم کی ذات بابرکات عالم انسانی کی وہ واحد شخصیت ہے جس کی سیرت سب سے زیادہ لکھی گئی ہے۔ عہد نبوی اور اس کے متصلاً بعد خلافتِ راشدہ میں سیرت نبوی کی جس روایت بے بہا کا تقریری طور سے آغاز ہوا تھا وہ اسلامی خلافت کے دوسرے ادوار میں تقریری اور تحریری دونوں انداز سے نہ صرف جاری رہی بلکہ وقت گزرنے کے ساتھ ساتھ اس میں عقیدت کی فراوانی، محبت کی گہرائی، جستجو کی تڑپ اور تحقیق کی وسعت شامل ہوتی گئی اور سیرت نبوی ایک مستقل علم کا قالب اختیار کر گئی۔ پھر اسلامی فتوحات نے، جو عسکری بھی تھیں اور دینی اور تہذیبی بھی، ہر مفتوحہ مسلم ملک و علاقہ کے لوگوں کے دلوں میں محبت و عقیدتِ رسول کی وہ لو لگائی کہ وہ ان کی دھڑکن بن گئی۔ محمد عربی صلی اللہ علیہ وسلم اب صرف ایک خطہ یا قوم کے فرد اور رسول نہیں تھے بلکہ وہ عراق و ایران، افغان و ہند، ترکستان و چین، شام و فلسطین، مصر و افریقہ، اندلس و فرانس غرض کہ ساری اسلامی دنیا کے معظم ترین و محبوب ترین شخص اور سب کے رسول تھے۔ انسانی تہذیب نے جوں جوں ترقی کی رسول کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی مقبولیت و محبوبیت میں اضافہ ہوتا گیا، یہاں تک کہ غیر مسلموں نے بھی جن میں یہود و نصاریٰ مشرک و کافر، لادین عرف و لامذہب سبھی شامل ہیں آپ کی عظمت و جلالت کا اعتراف کیا۔ اور پوری مہذب و تعلیم

دنیا نے متعدد زبانوں اور مختلف تہذیبوں میں آپ کی سیرت طیبہ لکھی یا اس کے کچھ پہلو اجاگر کیے یہ اعجازِ سیرتِ نبوی تو ہے ہی مگر اس سے کہیں زیادہ آپ کی عالمگیر رسالت کا یک گونہ اعتراف بھی ہے۔

برصغیر پاک و ہند ملت اسلامی کا ایک اہم ترین حصہ و جگر پارہ رہا ہے اور یہاں کے مسلمانوں کو خاص طور سے اپنے محبوب و مکرم رسول صلی اللہ علیہ وسلم سے کچھ کم عقیدت و محبت نہیں رہی۔ چنانچہ اسلام کی آمد کے کچھ مدت کے بعد ہی سے اسلامیانِ ہند نے سیرتِ نبوی میں دلچسپی لینی شروع کی اور ایک صدی کے بعد ہی ان کو یہ اعزاز و اکرام حاصل ہوا کہ ان کے بعض ممتاز افراد، عالمِ اسلام کے دل — مدینہ منورہ — میں بیٹھ کر باشندگانِ شہرِ رسول کو سیرتِ نبوی کا درس دینے لگے۔ یہی نہیں، بلکہ ان کی امامتِ فن کا اعتراف عالمِ اسلام کے مقتدر علماء نے برملا کیا۔ اندرونِ ملک سیرتِ نبوی سے دلچسپی چند در چند ہوتی چلی گئی اور وقت کے گزرنے کے ساتھ وہ ہر خطہ اور علاقہ اور زبان میں پروان چڑھتی گئی۔ مسلمانوں اور غیر مسلموں دونوں نے مختلف زبانوں میں سیرتِ نبوی پر تقریری، درسی اور تحریری کام کیا اور آج تک اس مقدس موضوع پر ہزار ہا تالیفات صرف ہمارے ملک میں لکھی جا چکی ہیں۔ اس مختصر مضمون میں صرف عربی زبان میں ہندی مسلمانوں کی کارگزاریوں کا جائزہ لیا جائے گا۔

ابھی تک ہماری تحقیقات پہلی اسلامی صدی / ساتویں صدی عیسوی میں برصغیر میں لکھی جانے والی کسی کتاب سیرت کا سراغ نہیں لگا سکی ہیں۔ البتہ دوسری صدی ہجری / آٹھویں صدی عیسوی سے جو ثبوت ملتے ہیں وہ فنِ سیرت کی خاکِ ہند میں شاندار آغاز کے شاہد ہیں۔ ابو معشر نجیح بن عبدالرحمٰن سندھی (م ۱۷۰ھ) ہمارے موجودہ علم کے مطابق پہلے ہندوستانی تھے جنھوں نے دوسرے اسلامی دیار و امصار کے علاوہ شہر نبیؐ مدینہ اور شہر خلافت بغداد میں بھی درسِ سیرت دئے تھے اور مغازی نبوی پر ایک کتاب بھی تصنیف کی تھی۔ اس کے بعد کئی صدیوں تک ہم کو اس فن میں کوئی کوشش نظر نہیں آتی۔ قیاس کہتا ہے کہ جو شمع ابو معشر سندھی نے روشن کی تھی اس سے اور چراغ بھی روشن ہوئے

ہوں گے۔ لیکن تاریخی شہادتوں سے اس کا ثبوت نہیں ملتا۔ دراصل کئی صدیوں تک اسلام اور اسلامی تہذیب برصغیر کے شمالی مغربی علاقے سندھ اور شمالی پنجاب کی مختصر پٹی تک محدود رہی اور دوسری طرف وہ مغربی ساحلی پٹی کے چند ٹکڑوں تک۔ اور ان دونوں کے بارے میں ہماری معلومات ناقص ہیں۔ سندھ پر عربوں کے آٹھویں صدی عیسوی کے آغاز میں قبضہ کے بعد اگرچہ مسلمانوں کا مسلسل تسلط کسی نہ کسی طرح کسی نہ کسی علاقہ پر برقرار رہا تاہم وہاں سیاسی افراتفری اور حکومتی اتھل پتھل اتنی سخت تھی کہ اس میں تہذیب کی کرنیں جھلملا کر رہ گئیں۔ دسویں صدی عیسوی کے اوائل میں غزنوی سلطنت نے مسلم سیاسی استحکام کی سبیل نکالی مگر جلد ہی وہ ختم ہوگئی اور عملاً تیرہویں صدی عیسوی کے آغاز تک خاک ہند پر اسلامی تہذیب کو جمنے کا موقع نہیں ملا۔ ظاہر ہے کہ اس کے بغیر علمی ترقی ممکن نہ تھی۔

تیرھویں صدی عیسوی میں جب قلب ہندوستان میں دہلی سلطنت کا قیام ہوا تو اسلامی تہذیب عربی جامے کے بجائے ایرانی لباس میں جلوہ گر ہوئی۔ البری ترکوں اور ان کے خلجی، تغلق، سید اور لودی جانشینوں اور پھر مغل سلطنت کے زمانے میں فارسی زبان و تہذیب کو عروج ملا اور اس کے نتیجہ میں عربی ثانوی بن کر رہ گئی، اگرچہ وہ ابھی تک مقدس اور علمی زبان سمجھی جاتی تھی۔ لیکن اس کی وہ فعالیت اور ہمہ گیری اس برصغیر میں ظاہر نہ ہوسکی جو ابتدائی صدیوں کے عالم اسلام یا عالم عرب میں ظاہر و کارگر ہوچکی تھی۔ اس صورت میں ہندوستان میں سیرت نبوی کا ارتقا رک جانا فطری تھا کیونکہ عربی زبان کے ساتھ عربی علوم بھی زد میں آگئے تھے۔ اگرچہ ہندی مسلمانوں کی سیرت سے دلچسپی کسی نہ کسی قدر باقی رہی اور اسی سبب سے منہاج سراج جوزجانی کی طبقات ناصری اور ضیاء الدین برنی کے صحیفۂ نعت محمدی میں ہم کو اس کے مظاہر نظر آتے ہیں۔ تاہم یہ حقیقت ہے کہ سیرت نبوی پر اتنی توجہ نہیں دی گئی جتنی کہ دی جانی چاہیے تھی۔ اس کا ایک بڑا سبب یہ بھی تھا کہ ہندوستان کے منہاج و نصاب تعلیم میں خاص طور سے اور عرب و اسلامی دنیا میں عام طور سے تاریخ کبھی بھی ایک درسی موضوع نہیں رہی۔ سیرت نبوی

بنیادی طور سے تاریخ سے جوڑ دی گئی تھی۔ لیکن چونکہ سیرت نبوی کی حدیث و سنت سے وابستگی کے سبب اس کی ایک دینی حیثیت اور مذہبی اہمیت بھی تھی اس لیے اس کا مطالعہ کیا اور درس دیا جاتا رہا۔ اور انفرادی طور پر اس پر تحریری کام بھی کیا جاتا رہا یہی اسباب وعوامل تھے جنھوں نے ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کے موضوع پر تحریری کاموں کی پیش رفت پر قدغن لگا دی تھی۔

آٹھویں صدی ہجری / چودھویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی کا دائرہ محض نعتیہ و مدحیہ قصائد تک محدود ہو گیا۔ اور اس کی بھی مثالیں بہت کم دستیاب ہوتی ہیں۔ شیخ رکن الدین کا شافی (م آٹھویں صدی ہجری) کی شمائل الاتقیاء کے تیسرے باب میں نعوت النبی صلی اللہ علیہ وسلم بھی شامل ہیں۔ قاضی عبد المقتدر کندی (م محرم ۷۹۱ھ) کا ایک طویل مدحیہ لامیہ قصیدہ مولانا عبد الحئی صاحب مرحوم نے نقل کیا ہے جس میں انچاس[۳۹] شعر ہیں۔ کم و بیش یہی صورت حال نویں صدی ہجری / پندرہویں صدی عیسوی میں بھی نظر آتی ہے۔ اس دور میں ہم کو شیخ احمد بن محمد تھانیسری (م ۸۲۰ھ) کے ایک طویل قصیدہ دائیہ کے اکتالیس اشعار، قاضی احمد بن عمر دولت آبادی (م ۸۴۹ھ) کے قصیدۂ بردہ کی عربی شرح اور شیخ محمد بن یوسف دہلوی (م ذی قعدہ ۸۲۵ھ در گلبرگہ) کے سیرت نبوی پر ایک مختصر رسالے کے حوالوں کے سوا اور کچھ نہیں معلوم ہو سکا۔ ان حوالوں سے بہر حال سیرت نبوی کے تحریری اور سنجیدہ کام میں گذشتہ صدی کے مقابلے میں زیادہ پیش رفت نظر آتی ہے اور ان سے اس خیال کو تقویت پہونچتی ہے کہ یہ دونوں صدیاں اس پہلو سے بالکل ہی بنجر نہیں تھیں۔ زیادہ تحقیق و جستجو سے اور کاموں کا سراغ مل سکتا ہے۔ لیکن یہ بہر حال ایک حقیقت ہے کہ ان پہلی تین صدیوں میں مسلم فضلاء اور اہل علم کی توجہ علوم اسلامی کی زیادہ عملی اور مروجہ شاخوں پر مبذول و مرکوز رہی۔ علماء اور اہل سیاست کو زیادہ دلچسپی فقہ اور اس کے متعلقہ علوم سے تھی کہ ان کے پیش نظر ہند میں اسلامی ریاست اور تہذیب کے تقاضوں کو پورا کرنا تھا۔ صوفیائے کرام کو بیشتر معاملات تصوف و سلوک سے رغبت تھی کہ ان کے نزدیک معاصر سیاست دین ربانی

سے جدا ہو چکی تھی۔ اور تیسرا مسلم طبقہ، دانشوراں فلسفہ و منطق کی گتھیوں میں الجھا ہوا تھا قرآن کریم، حدیث وسنت اور سیرت وتاریخ سے ان کو دل چسپی بہت کم تھی۔

دسویں صدی ہجری / سولہویں صدی عیسوی کے آغاز میں دہلی سلطنت کا شیرازہ بکھرا تو امراء وملوک کی بن آئی اور انھوں نے برصغیر کے مختلف علاقوں میں اپنی خودمختار سلطنتیں قائم کرلیں۔ ایسا لگتا ہے کہ اس سیاسی افراتفری اور طوائف الملوکی کے دور میں علماء وشیوخ بھی اپنے پسندیدہ مشاغل سے کچھ فرصت مل گئی تھی شاید اس لیے کہ ان میں مزید ارتقاء یا موشگافیوں کی بہت زیادہ گنجائش بھی نہیں رہی تھی۔ چنانچہ اس دور میں ہم کو سیرت نبوی کے مختلف پہلوؤں پر زیادہ وقیع اور گوناگوں کام نظر آتا ہے۔ شیخ زین الدین علی ملاباری (م ۹۲۸ھ) نے قصص الانبیاء پر ایک کتاب تصنیف کرنے کے علاوہ سیرت نبوی پر ایک مکمل کتاب لکھی تھی۔ گجرات کے ایک عرب نژاد عالم شیخ محمد بن عمر بحرق حضرمی (۸۶۹ — ۹۳۰ھ) نے اپنے مربی سلطان مظفر بن محمود بیگڑھ کے لیے سیرت نبوی پر ایک عمدہ کتاب تبصرۃ الحضرۃ الشاہیہ الاحمدیۃ بسیرۃ الحضرۃ النبویۃ الاحمدیۃ کے دل چسپ عنوان سے لکھی تھی۔ اچھ میں پیدا ہونے والے اور سلطان سکندر لودی کے دربار سے وابستہ شیخ عبدالوہاب بخاری (م ۹۳۲ھ) نے شمائل ترمذی پر ایک رسالہ کے ساتھ عربی میں مدحیہ قصیدے بھی لکھے تھے۔ اگرچہ مولانا غیاث الدین ہروی (م ۹۴۲ھ) نے اپنے والد ماجد ہمام الدین ہروی کی کتاب روضۃ الصفا کی تلخیص حبیب السیر فی اخبار افراد البشر کے نام سے فارسی میں کی تھی تاہم انھوں نے سیرت نبوی کا ذکر جلد اوّل میں کیا ہے جس سے ہماری معلومات میں ارسی کے سیاق وسباق میں اضافہ ہوتا ہے۔ شیخ عبدالعزیز دہلوی (م ۹۷۵ھ) نے شیخ وجیہ الدین علوی گجراتی (م ۹۹۸ھ) کی کتاب الحقیقۃ المحمدیۃ کی شرح لکھی تھی جو غالباً سیرت کے مواد پر بھی مشتمل تھی۔ دسویں صدی ہجری کے ضمن میں یہ واقعہ دل چسپی سے خالی نہ ہوگا کہ مولانا عبداللہ البدایونی نے جو ابتدائے حیات میں پنجاب کے ضلع سامانہ کے نومسلم تھے اپنے فارسی کے استاذ سے سیرت نبوی کے کچھ حصے سن کر اسلام قبول کیا تھا۔ سیرت نبوی کی یہی ہمہ گیری اور کارفرمائی تھی جس نے دلوں کو مسخر اور دماغوں کو

متاثر کیا تھا اور اسی کا جلوہ ہم ملا عبدالنبی (م ۹۹۱ھ) کے سیرت پر دو رسالوں میں بھی دیکھتے ہیں۔ گجرات کے ایک اور عرب نژاد عالم شیخ بن عبداللہ حضرمی (م ۹۹۰ھ) نے معراج نبوی پر ایک رسالہ لکھا تھا جبکہ شیخ مصلح الدین لاری (م ۹۶۰ھ) نے شمائل ترمذی کی ایک بسیط شرح لکھی تھی۔ نامناسب نہ ہوگا اگر یہاں یہ ذکر کر دیا جائے کہ گجرات کے شیخ محمد ابن احمد فاکہی (۹۲۳ - ۹۹۲ھ) نے ابن سید الناس کی سیرت کی مشہور و عظیم کتاب کی تلخیص نور العیون پوری حفظ کر لی تھی۔ اور غالباً وہ اس سے درس و وعظ میں کام لیتے تھے۔ دسویں صدی ہجری کے اس مختصر جائزے سے یہ حقیقت عیاں ہوتی ہے کہ عربی میں سیرت نبوی پر کام کرنے کے لیے گجرات کی فضا زیادہ سازگار تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہاں عرب آبادی کے سبب نیز عرب دنیا سے مسلسل رابطہ کی وجہ سے فضا زیادہ سازگار تھی اور اس کی وجہ ظاہر ہے کہ وہاں عربی زبان و ادب کا دوسرے علاقوں کے بہ نسبت زیادہ چلن تھا۔

گیارہویں صدی ہجری / سترہویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی سے علماء و فضلاء کی دلچسپی اور زیادہ نظر آتی ہے اور اس کا علمی مظاہرہ گوناگوں کاموں کی شکل میں نظر آتا ہے۔ مآخذ کا بیان ہے کہ شیخ مبارک ناگوری (۹۱۱ - ۱۰۰۱ھ) روزانہ قصیدہ بردہ پڑھا کرتے تھے اور اس سے از حد لطف اندوز ہوتے تھے۔ شیخ طاہر بن یوسف سندی (م ۱۰۰۴ھ) نے جو برہان پور میں جا بسے تھے قسطلانی کی المواہب اللدنیہ کا ایک عمدہ انتخاب تیار کیا تھا جبکہ شیخ یعقوب بن حسن کشمیری (۹۰۸ھ تا ۱۰۰۳ھ) نے مغازی النبوۃ پر ایک کتاب لکھی تھی یا اس کی شرح تیار کی تھی۔ لاہور کے شیخ منور بن عبدالحمید (م ۱۰۱۵ھ) نے قصیدہ بردہ کی ایک شرح لکھی تھی اس دور کے سیرت نبوی کے دو اہم ترین عالم تھے شیخ محمد بن فضل اللہ برہانپور (م ۱۰۲۹ھ) جنھوں نے کم از کم سیرت کے مختلف پہلوؤں پر پانچ کتابیں لکھی تھیں ان میں سے دو کا تعلق شفاعت نبوی سے تھا جبکہ بقیہ دو قاضی عیاض کی شفا اور ترمذی کی شمائل کی تلخیص تھیں۔ اِن کے علاوہ انھوں نے ایک آزاد رسالہ معراج نبوی پر تصنیف کیا تھا۔ اس صدی کی علمی فضیلت کا سہرا شیخ عبدالقادر بن شیخ عبداللہ حضرمی

گجراتی (۹۶۸ھ تا ۱۰۳۸ھ) کے سر ہے جنھوں نے سیرت نبوی کے موضوع پر متعدد طبعزاد، تخلیقی اور تحقیقی کتابیں تصنیف کی تھیں۔ انھوں نے اپنی پہلی کتاب الحدائق الخضرۃ فی سیرۃ النبی واصحابہ العشرہ بیس سال سے کم عمر میں لکھی تھی۔ اس طرح اس کا سن تالیف ۹۹۸ھ یعنی دسویں صدی کا آخر ٹھہرتا ہے۔ اسی تصنیف کے انداز پر انھوں نے اپنی مشہور و معروف کتاب اتحاف الحضرۃ العزیزہ لعیون السیرۃ الوجیزۃ تحریر کی تھی۔ ڈاکٹر زبید احمد نے ان دونوں کتابوں کو خلط ملط کر دیا ہے اور موخر الذکر کی جو تفصیلات بیان کی ہیں وہ دراصل ان کی کتاب اول کی ہیں۔ شیخ موصوف نے ایک اور کتاب میلاد نبوی کے بارے میں المنتخب المصطفیٰ فی اخبار مولد المصطفیٰ کے نام سے، چوتھی کتاب معراج نبوی پر کتاب المنہاج الی معرفۃ المعراج کے عنوان سے، اور بدری صحابہ پر الانموزج اللطیف فی اہل بدر الشریف کے سرنامے سے لکھی تھی۔ ان کی کتابوں کی اہم خصوصیت یہ ہے کہ ان میں صرف تاریخی اور صحیح روایات بیان کی گئی ہیں اور بقول ڈاکٹر زبید احمد صوفیہ کی کتابوں کی مانند رطب و یابس کو نہیں جمع کیا گیا ہے۔ ان دونوں عظیم علماء سیرت کے مقابلے میں ان کے معاصرین یا اس صدی کے علماء و مورخین اس طرۂ امتیاز کو نہ حاصل کر سکے اگرچہ شیخ عبدالحق محدث دہلوی (۹۵۸-۱۰۵۲ء) میدان حدیث کے مرد شہسوار تھے اور بقول مولانا سید سلیمان ندوی "ان کی ذات وہ ذات ہے جس نے ہندوستان میں رہ کر حدیث کے سربمہر خزانے کو وقف عام کیا" تاہم سیرت نبوی میں ان کا وہ درجہ نہیں جو ان کے برہانپوری یا گجراتی پیشرو کا ہے۔ محدث موصوف نے سیرت پر فارسی میں مدارج النبوۃ بمراتب الفتوہ فی سید النبی واخبارہ کے نام سے دو ضخیم جلدوں میں ایک شاندار کتاب لکھی ہے۔ ہمیں اس وقت اس سے بحث نہیں۔ البتہ شمائل نبوی میں ان کی عربی تصنیف مطلع الانوار العربیہ فی الحلیۃ الجلیۃ النبویہ ہمارے دائرۂ بحث میں آتی ہے۔ گیارہویں صدی ہجری کے ایک اور اکبر آبادی عالم مولانا عبدالنبی نے معراج پر ایک رسالہ تصنیف کیا تھا۔ اس صدی کی سیرت نبوی پر تصنیفات کی ایک اہم خصوصیت یہ ہے کہ پورے عہد نبوی پر محیط مختصر و بسیط سیرتیں لکھی گئیں اور محض شروح و حواشی

وتراجم یا قصائد مدح ونعت پر اکتفا نہیں کیا گیا۔

بارہویں صدی ہجری/اٹھارہویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی پر تصنیفات کی گوناگونی میں وسعت پیدا ہوتی ہے مگر بہت زیادہ علمی پیش رفت نظر نہیں آتی ہے۔ حکیم محمد اکبر دہلوی (م بعد ۱۱۲۶ھ) نے تلخیص الطب النبوی تیار کی تھی۔ دو معاصرین جن کا تعلق جنوبی ہند سے تھا یعنی مولانا محمد حسین بیجاپوری (م ۱۱۰۸ھ) اور شیخ احمد بن عبداللہ مدراسی (۱۱۱۳ تا ۱۱۸۹ھ) نے سیرت نبوی کے ایک خاص پہلو پر بالترتیب تحبیب الطیب والنساد الی سیدالانبیاء اور ابناء الاذکیاء بتحبیب الطیب والنساد کے نام سے کتابچے لکھے تھے۔ مولانا عبدالغنی مہندی نے ۱۱۱۸ھ سے قبل کسی وقت شمائل ترمذی کی ایک تلخیص تیار کی تھی اور جس پر ملا عصام وغیرہ نے دوسرے مآخذ سے حواشی لے کر چڑھائے تھے۔ مولانا محمد شاکر لکھنوی (م ۱۱۳۳ھ) نے قصیدہ بردہ کی غالباً عربی شرح لکھی تھی۔ جبکہ عالمگیر کے روحانی وعلمی مرشد شیخ سعداللہ سلونی (م ۱۱۳۵ھ) کے بارے میں گمان ہے کہ انھوں نے تحفۃ الرسول کے نام سے سیرت نبوی پر یا اس کے کسی پہلو پر کتاب لکھی تھی۔ اس عہد کے واحد مکمل سیرت نگار غالباً سندھ کے مولانا محمد ہاشم (م ۱۱۷۴ھ) تھے جنھوں نے بذل القوۃ فی سنی النبوۃ کے عنوان سے مکمل سیرت نبوی رقم کی تھی۔ ایک امیر دنیادار نواب محمد محفوظ گوپاموی (م ۱۱۹۳ھ) کے بارے میں بھی بیان کیا جاتا ہے کہ انھوں نے فضائل ومناقب رسول پر قرۃ العینین فی فضائل رسول الثقلین کے نام سے ایک رسالہ لکھنے کی سعادت حاصل کی تھی۔

اس صدی کے دو عظیم ترین فضلائے وقت شاہ ولی اللہ دہلوی (۱۱۱۴ تا ۱۱۷۶ھ) اور مولانا غلام علی آزاد بلگرامی (۱۱۱۶ تا ۱۲۰۰ھ) نے مدح رسول کریم میں شاندار عربی قصیدے کہے تھے۔ شاہ صاحب مرحوم کے مجموعۂ قصائد کا عنوان اطیب النغم فی مدح سیدالعرب والعجم ہے جبکہ مولانا بلگرامی اپنی عقیدت ومحبت رسول کے عمدہ وبلیغ اظہار کے سبب "حسان الہند" کے لقب سے اہل علم میں شہرت رکھتے ہیں۔ موصوف نے اپنے شیخ حبیب اللہ قنوجی (م ۱۱۴۰ھ) کی تصنیف روضۃ النبی کی جو سیرت نبوی پر مستقل کتاب تھی ایک فارسی شرح بھی بعنوان مدینۃ العلم تیار کی تھی۔

اگرچہ تیرہویں صدی ہجری/انیسویں صدی عیسوی میں ہم کو سیرت نبوی کے مختلف گوشوں پر کافی کتابوں اور رسالوں کے نام ملتے ہیں تاہم یہ حقیقت ہے کہ مکمل اور باقاعدہ کتابیں عربی میں کم لکھی گئی تھیں۔ اس کی ایک اہم وجہ فارسی اور اردو کی بڑھتی ہوئی مقبولیت اور عربی زبان کی سمٹتی ہوئی وجاہت وسطوت ہے۔ اس دور کے اہم موضوعات سیرت تھے: مدح ومناقب وفضائل، حلیہ نبوی، میلاد نبوی، طب نبوی، معجزات اثبات نبوت، شفاعت اور مکمل سیرت نبوی۔ مدح وفضائل میں شیخ اسلم بن یحییٰ کشمیری (۱۱۳۹ تا ۱۲۱۲ھ)، مولانا جان محمد لاہوری (۱۱۹۳ تا ۱۲۶۸ھ) اور قاضی علی بن احمد گوپامئوی (م ۱۲۷۰ھ) نے قصیدہ بردہ کی شرحیں لکھیں جبکہ شیخ الٰہی بخش کاندھلوی (۱۱۶۲ تا ۱۲۴۵ھ) مولانا امین اللہ عظیم آبادی (م ۱۲۳۳ھ) مولانا باقر بن مرتضیٰ مدراسی (۱۱۵۸ تا ۱۲۲۰ھ)، مولانا عالم علی مراد آبادی (م ۱۲۹۵ھ) شاہ عبدالعزیز دہلوی (۱۱۵۹ تا ۱۲۳۹ھ) مولانا عبداللہ بن عبدالقادر مدراسی (۱۲۰۵ تا ۱۲۶۷ھ) مولانا عبدالوہاب مدراسی (۱۲۰۸ تا ۱۲۸۵ھ) شیخ علی سجاد پھلواری (م ۱۲۷۱ھ) مولانا کفایت اللہ مراد آبادی (م ۱۲۷۳ھ) اور مولانا ولی اللہ لکھنوی (م ۱۲۷۰ھ) نے مدح وفضائل رسول کریم میں منظوم ومنثور رسالے لکھے تھے۔ طب نبوی پر مولانا قطب الدین دہلوی (م ۱۲۸۹ھ) اور مولانا محمد غوث مدراسی (م ۱۲۳۸ھ) کے رسالے تھے جن میں سے موخر الذکر کا رسالہ فارسی میں تھا۔ حلیہ وشمائل نبوی پر لکھنے والوں میں مولانا حسین احمد ملیح آبادی (م ۱۲۷۵ھ) مولانا عالم علی مراد آبادی (م ۱۲۹۵ھ) اور مولانا محمد علی ٹونکی (۱۱۹۵ تا ۱۲۶۶ھ) نے منظوم ونثری مگر طبع زاد رسالے لکھے تھے ان میں سے موخر الذکر کا رسالہ فارسی میں تھا جبکہ مولانا سلام اللہ دہلوی (م ۱۲۲۹ یا ۱۲۳۳ھ)، قاضی صبغۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۰ھ) اور مولانا عبدالقادر رامپوری (۱۱۹۷ تا ۱۲۶۵ھ) نے شمائل ترمذی پر شروح وتعلیقات تحریر کی تھیں۔ نبوت محمدی کے اثبات پر سید بادی بن مہدی لکھنوی (م ۱۲۷۵ھ) کی اثبات النبوۃ لسیدنا محمد تھی جبکہ شفاعت نبوی کے موضوع پر مولانا نظیر اللہ برہانپوری (م ۱۲۹۳ھ) کی تصنیف لطیف تھی۔ طب نبوی پر مولانا قطب الدین دہلوی (م ۱۲۸۹ھ) اور مولانا محمد غوث مدراسی (م ۱۲۳۸ھ) پر رسالے تھے جن میں موخر الذکر کا فارسی

میں تھا۔ میلاد نامے مولانا عبداللہ بن صبغۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۸ھ)، سید علی کبیر الہ آبادی (م ۱۲۸۹ھ) اور سید ناصر حسین جونپوری (تیرہویں صدی ہجری) کے تحریر کردہ تھے۔ مولانا آزاد لائبریری کے عبدالحئی فرنگی محلی کلکشن میں ۵۹ ورقی مولد النبی الکریم کے نام سے ایک نامعلوم مصنف کا رسالہ بھی ہے۔ معراج پر حدیث المعراج کے نام سے اسی ذخیرے میں محمد ظہور علی انصاری لکھنوی سیدر آبادی کا ایک رسالہ ہے جس کی کتابت ۱۲۷۹ھ میں ہوئی تھی۔ اسی طرح مسلم یونیورسٹی کے کتب خانے میں ذخیرۂ مخطوطات حبیب گنج میں تین نامعلوم مصنفین کے رسالے ہیں جن میں سے ایک مولود النبی المختار کے نام سے ۱۲۶۶ھ کا کتابت شدہ ہے۔ بقیہ دو کا تعلق خطبات نبوی، صلاۃ بر نبی کریم اور سیرت سے ہے اور یہ سب اسی صدی کے تحریر کردہ ہیں۔ اسی طرح حافظ شاہ محمد جان کا رسالہ بیان میلاد النبی تھا جو کسی وقت لکھنؤ میں زیر کتابت آیا تھا۔ معجزات نبوی پر شاہ رفیع الدین دہلوی (م ۱۲۳۳ھ)، قاضی صبغۃ اللہ مدراسی (م ۱۲۸۰ھ) مولانا عبدالحکیم گجراتی (م ۱۲۷۵ھ) مولانا عبداللہ مدراسی (م ۱۲۸۸ھ) مولانا عبدالحلیم فرنگی محل (م ۱۲۸۵ھ) اور اسی صدی کے مولانا عبداللہ الہ آبادی نے رسالے اور کتابیں تحریر کی تھیں ان میں سے بیشتر کی تصانیف معجزہ شق القمر سے متعلق ہیں جبکہ عبداللہ مدراسی اور عبداللہ الہ آبادی نے معجزات نبوی سے مجموعی طور سے بحث کی ہے۔

تیرہویں صدی ہجری کی اہم کتب سیرت میں مولانا ولی اللہ سورتی (م ۱۲۰۷ھ) کی التنبیہات النبویہ فی سلوک الطریقۃ المصطفویہ ہے جو شفا قاضی عیاض، مشکوٰۃ خطیب اور قسطلانی کی تصانیف کی تلخیص ہے اور سیرت نبوی کے صوفیانہ نقطۂ نظر سے مطالعہ کی نمائندہ ہے۔ مرزا محمد غیاث شیعی دہلوی (م ۱۲۲۵ھ) خاص طور سے ذکر کے قابل ہیں کہ انھوں نے طبری کی تاریخ کی تلخیص تیار کی تھی جس میں سیرت نبوی کا حصہ بھی شامل ہے۔ سید مرتضیٰ بن محمد بلگرامی زبیدی صاحب تاج العروس (۱۱۴۵ھ تا ۱۲۰۵ھ) نے العقد المنظم فی امہات النبی کے نام سے ایک قیمتی رسالہ لکھا تھا جبکہ مولانا محمد ٹونکی (۱۱۹۵ تا ۱۲۶۶ھ) کی جلاء العیون فی سید النبی الامین المامون اور مفتی عنایت احمد کاکوروی (م ۱۲۷۹ھ) کی تاریخ حبیب اللہ مکمل کتاب سیرت ہے تاہم ان کا تعلق فارسی زبان سے ہے۔ ڈاکٹر زبید احمد

کے مطابق اس دور کی سب سے قابل ذکر سیرت مولانا کرامت علی بن فاضل محمد حیات علی کی ضخیم کتاب ہے جو غدر ۱۸۵۷ء سے قبل نظام حیدر آباد کی زیر سرپرستی لکھی گئی تھی چھ سو صفحات پر مشتمل یہ کتاب چھپ چکی ہے۔ ڈاکٹر موصوف کے مطابق وہ ضعیف روایات سے خالی ہے اگرچہ اس میں تنقیدی شعور کی کمی ہے۔ مولانا حکیم سید عبدالحئی صاحب نے مصنف کے نام میں اسرائیلی دہلوی حیدر آبادی کا اضافہ کیا ہے۔ جبکہ ڈاکٹر صلاح الدین المنجد کا خیال ہے کہ مذکورہ بالا کتاب سیرہ حلبیہ کی تلخیص ہے اور اس کا پورا نام السیرۃ العطرۃ: محمد خاتم الرسل ہے اور وہ بمبئی سے ۱۲۷۰ھ میں شائع ہوئی تھی۔ موخر الذکر دونوں مصنفین نے متعدد اور کتب سیرت کا بھی حوالہ دیا ہے لیکن ان کی زبان اور زمانے کا پتہ لگانا جوئے شیر لانے کے مترادف ہے

چودھویں صدی ہجری / بیسویں صدی عیسوی میں سیرت نبوی پر برصغیر کی ہر زبان میں بڑا وقیع کام ہوا ہے۔ مکمل کتب سیرت لکھنے والوں میں مولانا ابوبکر بن محمد جونپوری (۱۲۹۷ھ تا ۱۳۵۹ھ) کی سیرت الرسول شیخ احمد بن صبغۃ اللہ مدراسی (۱۲۶۰ھ تا ۱۳۰۷ھ) کی تاریخ احمد، مولانا عبدالرحیم دہلوی (م ۱۳۰۵ھ) کی رحمۃ الرحیم فی ذکر النبی الکریم، قاضی عبید اللہ مدراسی (م ۱۲۴۶ھ) وغیرہ کی کتابیں شامل ہیں۔ مولانا حسن شاہ رامپوری (م ۱۳۲۶ھ) نے سیرت ابن ہشام کے اشعار کو نہ صرف حروف کے اعتبار سے مرتب کیا بلکہ ان میں سے نامکمل قصائد کو مکمل بھی کیا۔ احمد بن عبدالقادر کوکنی (م ۱۳۲۰ھ) نے ایک شاندار مدحیہ قصیدہ لکھا ہے جبکہ مولانا طلحہ بن محمد ٹونکی حسنی (م ۱۳۹۰ھ) نے عہد نبوی اور عہد صحابہ کے تمدن پر ایک نادر کتاب لکھی تھی جو ابھی تک شرمندۂ طباعت نہیں ہوسکی ہے اردو میں دو عظیم ترین کتب سیرت مولانا شبلی نعمانی کی سیرت النبی کا عربی ترجمہ دار العلوم ندوۃ العلماء کے ایک قابل فرزند محمد اسمٰعیل مدراسی مرحوم نے کیا تھا جبکہ مولانا محمد ناظم مدظلہٗ نے علامہ سید سلیمان ندوی کے عظیم خطبات سیرت کا جو خطبات مدراس کے نام سے مشہور ہیں الرسالۃ المحمدیہ کے نام سے ترجمہ کیا ہے جو چھپ چکا ہے۔ اس ضمن میں ایک اور ہندی عالم ڈاکٹر محمد حمید اللہ حیدر آبادی کا ذکر ناگزیر معلوم ہوتا ہے جنھوں نے عہد نبوی اور عہد خلافت راشدہ کے سیاسی دستاویزات پر مجموعۃ الوثائق السیاسیۃ للعہد النبوی والخلافۃ الراشدۃ کے

نام سے گراں قدر تحقیقی کام کیا ہے۔ اس کے علاوہ انھوں نے بلاذری کی انساب الاشراف
کی جلد اول کو جو سیرت نبوی سے متعلق ہے مرتب کر کے شائع کیا ہے۔ اور آج کل ڈاکٹر
صاحب قبلہ محمد بن اسحاق اولین سیرت نگار رسول کی کتاب السیرۃ النبوۃ کو مرتب کر رہے
ہیں۔ ایک اور ہندی نژاد عالم محمد مصطفیٰ اعظمی نے کتاب النبی پر ایک محققانہ کتاب مرتب کر کے
شائع کی ہے۔

دیگر موضوعات پر اس صدی میں کچھ کتابیں عربی میں لکھی گئی ہیں۔ ان میں سے نعیم احمد
بن فیض اللہ کی دلائل النبوۃ (طبع حیدرآباد ۱۳۲۰ھ) محمد عبد الواحد غازی پوری کی تحفۃ الاتقیا
(طبع لکھنو بلا تاریخ) محمد عبد المجید کی المرتجی بالقبول (طبع لکھنو بلا تاریخ)، محمد خیر اللہ کی خیر الخلائق
(طبع حیدرآباد بلا تاریخ) شہاب الدین احمد کی مصدق الفضل (طبع حیدرآباد بلا تاریخ) محمد
بن سعید کی دو کتابیں الفتوحات الاحمدیۃ (طبع دہلی ۱۳۰۱ھ) اور خلاصۃ سیر سید البشر
(طبع دہلی ۱۳۳۳ھ) اور محمد ناصر کی جرعۃ العرب فی مدح سید العرب (طبع دہلی بلا تاخیر) مولانا
آزاد لائبریری مسلم یونیورسٹی کے حبیب گنج ذخیرے میں محفوظ ہیں۔ جبکہ اسی لائبریری کے
سبحان اللہ ذخیرۂ مخطوطات میں غلام احمد مشہور کی کتاب سید البشر سیرت نبوی پر ایک اوسط
درجہ کی کتاب ہے جس کی محمد حفیظ نامی کاتب نے کتابت کی تھی۔ اس کے ۲۳۲ اوراق ہیں۔
یونیورسٹی کے ذخیرۂ مخطوطات میں ایک نا معلوم مصنف کا کتابچہ خلاصۃ السیر النبی سید البشر
ہے جو ۲۸ ورقی ہے اور محمد نور الحسن کاندھلوی نے ۱۳۰۹ھ میں اس کی کتابت کی تھی۔

قریب کے زمانے میں ہندوستان میں سیرت نبوی پر جو کام ہوا ہے اس میں ابو عبداللہ
محمد بن ابراہیم مدرس مدرسہ محمدیہ دہلی (اجمیری دروازہ) کا مرتب کردہ محب الدین ابی جعفر احمد
بن عبداللہ طبری کا کتابچہ خلاصۃ السیر فی احوال سید البشر ہے جو ۲۴ فصلوں اور ۴۵
صفحات پر مشتمل ہے اور دہلی سے دفتر اخبار محمدی نے ۱۳۴۳ھ میں شائع کیا تھا شروع میں
مرتب نے مصنف کتاب کا ایک صفحہ کا سوانحی خاکہ بھی لکھا ہے۔ دوسری ایک زیادہ اہم
کتاب مولانا محمد یوسف کاندھلوی مرحوم امیر جماعت تبلیغ ہند کی حیاۃ الصحابہ ہے جس کی
جلد اول میں جو مجلس دائرۃ المعارف عثمانیہ حیدرآباد دکن سے ۱۹۶۱ء میں شائع ہوئی ہے

کافی قیمتی مواد سیرت نبوی پر ہے۔ کتاب کا انداز دعوتی ہے اور عہد نبوی میں دعوت وتبلیغ اسلام سے متعلق کافی اچھا مواد آگیا ہے۔ شیخ الحدیث مولانا محمد زکریا کاندھلوی مرحوم کی تصنیف حجۃ الوداع وعمرات النبی صلی اللہ علیہ وسلم (طبع ندوۃ العلما، لکھنو ۱۹۷۱ء) سیرت نبوی کے ایک اہم گوشہ کو بڑی تحقیق وتدقیق کے ساتھ اجاگر کرتی ہے۔

اس صدی کے اواخر میں حضرت مولانا ابوالحسن علی ندوی کی شاندار کتاب السیرۃ النبویۃ (طبع مطبع عصریہ للطباعۃ والنشر، صیدا، لبنان ۱۹۷۹ء) برصغیر کی عربی سیرت نگاری کا لعل بے بہا ہے کہ وہ اپنی سلاست زبان، اسلوب ادا اور دعوتی انداز بیان کے لحاظ سے اب تک کی سب سے اچھی کتاب ہے لیکن تاریخی تحقیق اور علمی معیار پر وہ اتنی کھری نہیں اترتی۔ مولانا ابوالحسن علی ندوی مدظلہ العالی کی مذکورہ بالا کتاب اپنی گوناگوں خصوصیات کے لیے ممتاز ہے تاہم وہ حضرت مولانا کی جلالت شان اور ہم خاکساران ونیازمندان حضرت والا کی توقع سے فروتر ہے۔

ہندوستان میں عربی سیرت نگاری کے اس مختصر جائزے میں ہندی مسلمانوں کی چودہ صدیوں کی علمی جگر کاویوں اور قلمی کاوشوں کا ایک اجمالی خاکہ پیش کیا گیا ہے۔ اس سے ہمارے ملک میں اس مقدس موضوع پر علمی پیش رفت کا ہلکا سا اندازہ ہوتا ہے۔ ہر انصاف پسند طالب علم کو اعتراف کرنا چاہیے کہ ہندی علماء نے خاصا وقیع کام کیا ہے۔ تاہم یہ بھی حقیقت ہے کہ علامہ شبلی نعمانی اور مولانا سید سلیمان ندوی کی سیرت النبی جیسی معیاری اور تحقیقی کتاب سیرت عربی میں نہیں لکھی گئی۔ تحقیق وتاریخ کا ابھی یہ تقاضا باقی ہے کہ برصغیر پاک وہند میں دوسری علمی زبانوں کی مانند ایک تحقیقی اور معیاری سیرت نبوی لکھی جائے جو نبی کریم صلی اللہ علیہ وسلم کی جلالتِ شان کے مطابق ہو۔

اور ابھی حال ہی میں عالم عرب سے شائع ہونے والی ایک اہم کتاب سیرت مولانا صفی الرحمٰن مبارکپوری کی "الرحیق المختوم" ہے جس پر رابطہ عالم اسلامی نے مصنف کو کتب سیرت کا اوّل انعام عطا کیا ہے۔ وہ اپنی ندرت بیان، جدت تحقیق اور کاوش علمی کے لیے ایک خاص امتیاز کی حامل ہے۔ ●●

تصوف

اٹھارویں صدی کے ھندوستان میں

——— جناب سید عبدالباری

ہندوستان میں تصوف کا ابتدائی دور نہایت تابناک ہے ہمارے وطن میں اسلام کی تبلیغ و اشاعت اور اس کی بنیادوں کو مستحکم بنانے کا فخر انھیں بزرگوں کو حاصل ہے جو مختلف صوفیانہ سلسلوں سے وابستہ رہے ہیں۔ اور جنھوں نے اقتدار کے سرچشموں۔ سے الگ اور اپنی گلیم فقر پر قانع رہ کر لوگوں کے دلوں کی دنیا میں ایک انقلاب برپا کردیا۔ ہندوستان میں تصوف کا یہ رنگ کسی نہ کسی حد تک ہماری موجودہ صدی تک تسلسل کے ساتھ برقرار رہا۔ لیکن مختلف ادوار میں انقلاب و حوادث کی لہروں کے ساتھ اس کے رنگ و روغن اور تاثیر و تاثر میں کمی بیشی ہوتی رہی ہے۔ ہندوستان میں اسلامی سلطنت کے ادبار و زوال کے ساتھ ہی ساتھ بدقسمتی سے تصوف کی بھی صورت کافی مسخ ہوگئی، اور وہ زوال پذیر معاشرہ کو سنبھالنے کے بجائے اس کی از خود رفتگی میں اضافہ کا ایک وسیلہ بن گیا۔ صرف چند ایک خانوادوں کو چھوڑ کر باقی اس عہد کے تصوف و روحانیت کے دعوے داروں کی اکثریت ریاکاری بوالعجبی سطحیت اور نمود و نمائش کے انھیں امراض میں مبتلا ہوگئی جس میں اس عہد کے امراء و اکابر مبتلا تھے یہ عوام کی رہنمائی کے بجائے خود عوام کے جذبات کے تابع ہوگئے۔ حالانکہ اس عہد میں تصوف کا غلغلہ کم نہ ہوا حتیٰ کہ کسی نہ کسی صوفیانہ سلسلہ سے وابستگی کے بغیر اس عہد کا مذہبی طبقہ نجات کا تصور نہیں کرسکتا تھا جیسا کہ شیخ محمد اکرام لکھتے ہیں:۔

"ہندوستان میں شروع ہی سے اسلام پر تصوف کا رنگ اس قدر

چڑھا ہوا ہے کہ بیسویں صدی کے شروع تک کسی کو یہ خیال بھی نہ ہوتا تھا کہ کسی سلسلہ میں داخل ہوئے بغیر انسان اسلام کی برکات سے مستفید بھی ہو سکتا ہے[1]،،

لیکن اٹھارویں صدی میں وہ تصوف جس نے ماضی میں ہندوستانی معاشرہ کی تشکیل نو میں انقلاب آفریں رول ادا کیا تھا، فقط چلہ کشی، ذکر بالجہر، سماع بالمزامیر، قبور پر روشنی، غلاف اور چادر چڑھانے، عورتوں کے ہجوم، سجدۂ تعظیمی، پیروں کی قدم بوسی اور ان کی جبہ سائی، توحید وجودی، دعویٰ انا الحق، وغیرہ کے قصوں میں الجھ کر رہ گیا۔ انسانی کردار میں فعالیت اور حرکت پیدا کرنے کی اس میں صلاحیت باقی نہ رہی یہ سماج کی دیگر رسوم کی طرح ایک رواجی مشغلہ بن کر رہ گیا۔ لوگوں نے تصوف کی بنیادی تعلیمات کو بالائے طاق رکھ دیا۔ اب مذہبی طبقات میں بھی احساسِ مساوات کے بجائے اونچ نیچ کے احساس نے گھر کر لیا۔ حسب و نسب اور رنگ و نسل کے مجد و شرف کے نعرے بلند ہونے لگے۔ خدمت خلق کی جگہ مذہبی طبقات نے خود اپنی خدمات پر لوگوں کو مائل کرنے کے لیے شعبدوں کا سہارا لیا۔ سادگی و فقر کی بساط پلٹ کر مذہبی خانوادوں نے بھی شاہانہ شان و شوکت اور کر و فر کو مطمح نظر بنا لیا۔ روح کو تقویت پہنچانے والے اسباب سے زیادہ جسم کو فربہ بنانے والے طریقے عزیز ہو گئے، عشق کے سوز و گداز اور عبادت کے کیف و سرور کے بجائے لذتِ کام و دہن میں لوگوں کے لیے زیادہ کشش پیدا ہو گئی ادھر صوفیا، کے ایک طبقہ میں بقول ضیاء احمد بدایونی[2] عالم کو بے حقیقت سمجھنے اور دنیا سے بے رغبتی کے رجحان نے بے عملی، بے کاری، سستی و انفعالیت کا روگ پیدا کر دیا۔ غلو فی الدین کے نتیجہ میں عبادت کے نئے نئے طریقے مجاہدہ کی نئی نئی صورتیں اور قبور و مزارات پر طرح طرح کی بے اعتدالیاں ظاہر ہونے لگیں۔

---

[1] رودِ کوثر۔ شیخ محمد اکرام۔ تاج آفس بندر روڈ کراچی ص ۱۰۸

[2] مباحث و مسائل۔ ضیاء احمد بدایونی ص ۳۳

اس موقع پر ہندوستان میں تصوف کے زوال اور اس کے احیار کی کوششوں کا بھی مختصراً جائزہ لینا مناسب ہے۔ یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ اٹھارویں صدی میں یک طرف تو ادھر کی مختلف خانقاہوں، تکیوں اور درگاہوں میں تصوف مریض نیم جاں کی طرح دم توڑ رہا تھا تو دوسری طرف شاہ ولی اللہ اور ان کے خانوادے کے لوگ اسے ایک زندہ و فعّال تحریک اور اصلاحی قوت بنانے کی کوشش کر رہے تھے اور ان کی جدّوجہد کے اثرات ادھر بھی پڑ رہے تھے۔ ان کی اس جدوجہد کا پس منظر سمجھنے کے لیے ماضی کی طرف پلٹنا ہوگا۔

ہندوستان میں جو صوفیانہ سلسلے مسلمانوں کی سلطنت کے ابتدائی عہد میں رائج تھے وہ قادریہ، چشتیہ اور سہروردیہ تھے ان تینوں سلسلوں میں بقول شیخ محمد اکرام[1] "جزدی اور فروعی اختلافات تھے۔ لیکن ان کا روحانی پس منظر ایک تھا۔ اور ان سب میں وہ عجمیت جو دور عباسیہ کو دور اموی سے اور بغداد کے متکلمین اور فلسفیوں کو مدینہ منورہ کے محدثین و فقہا سے الگ کرتی ہے موجود تھی۔ تینوں میں وہ صلح کل کا طریقہ بقول صاحب کے تحت غیر مروجہ بلکہ غیر اسلامی طریقوں سے اخذ فیض کرنے سے اجتناب کیا جاتا تھا۔ تینوں میں شرع کے معاملے میں تھوڑی بہت آزادی تھی اور تینوں میں وحدت الوجود کا طریقہ رائج تھا۔"

اکبر کے عہد میں خواجہ باقی باللہ نے ہندوستان میں ایک نئے سلسلہ (نقش بندیہ) کی بنیاد ڈالی وہ اس سلسلہ کو ایران سے نہیں بلکہ توران سے لے کر آئے تھے جس میں شرع پر بہت زور تھا۔ اس سلسلہ میں جہانگیر کے عہد میں ایک انقلاب آفریں شخصیت حضرت مجدد الف ثانی، شیخ احمد سرہندی کی عالم ظہور میں آئی جس نے اپنے زمانہ کے گمراہ کن نظریات کا ڈٹ کر مقابلہ کیا انھوں نے وحدت الوجود کی جگہ وحدت الشہود کا نظریہ پیش کیا جس کے تحت ہمہ اوست کے بجائے۔ ہمہ از اوست کا پیغام دیا اور انا الحق کے بجائے انا عبدہٗ کی صدا بلند کی نیز وصل کے بجائے عشق پر زور دیا۔

شیخ احمد سرہندی کے عہد میں وجودی تصوف کے علمبرداروں نے اسلام کی علمی

---

[1] رود کوثر۔ شیخ محمد اکرام صد ۱۹۲

تعلیمات کو بالائے طاق رکھ کر رہبانیت اور ترک دنیا کا میلان پیدا کر دیا تھا۔ شاہجہاں کے عہد میں میاں میر لاہوری نام کے ایک بزرگ تھے جو قادریہ سلسلہ کے تھے اور وحدت الوجود میں یقین رکھتے تھے۔ داراشکوہ ان کا بے حد معتقد تھا۔ اس نے میاں میر کا یہ ارشاد نقل کیا ہے "جب سالک پر عالم ملکوت کشف ہوجاتا ہے تو ہم اسے جنگلوں میں بھیج دیتے ہیں تاکہ تنہائی میں یاد خدا کرے"۔ اس وقت بقول شیخ محمد اکرام نہ صرف مشائخ کے حلقے بلکہ اہلِ علم کی مجلسیں اور شاہزادوں کے دربار وحدت الوجود سے گونج رہے تھے ان حالات میں مجدّد الف ثانی نے حال کو تابع شریعت کرنے اور شریعت و طریقت کے جھگڑے کو ختم کرنے کی کوشش کی۔ انھوں نے فرمایا کہ مقام وحدت الوجود سالک کو ابتدائے سلوک میں پیش آتا ہے جس سے اس کو گزر جانا چاہیے اور جو شخص اس سے بالاتر مقام پر عروج کرتا ہے، اس پر مقام وحدت الشہود منکشف ہوتا ہے جو شرع کے عین موافق ہے۔ آپ نے صوفیا، کے احوال و مقام کے اشتہار اور اس کے تذکرہ اور ان پر یقین و اعتماد سے باز رہنے کی تلقین کی اور ان کے کشف و احوال کو شریعت کی کسوٹی پر کسنے کی ہدایت کی خوابوں پر اعتبار کرنے سے منع فرمایا۔ حضرت مجدّد کے مکتوبات کو جو اصلاح و تربیت اور تبلیغ و تلقین کے مقاصد سے لکھے گئے۔ اس عہد میں اور بعد کے ادوار میں بے حد مقبولیت حاصل رہی اور بقول عبدالماجد دریابادی تصوفِ اسلام پر اس سے جامع کتاب مشکل سے ہی ملے گی اس مجموعہ کے ایک خط میں جو ایک صالحہ عورت کے نام ہے ان تمام بدعتوں پر روشنی ڈالی گئی ہے، جن میں اس وقت کی ہندوستانی عورتیں مبتلا تھیں مثلاً سیتلا اور چیچک کے موقع پر دیوی کی منت ماننا، مشائخ کی قبروں پر منت کے جانور ذبح کرنا، پیروں کے روزے رکھنا، شگون کا اعتبار کرنا، جادو کا قائل ہونا، وغیرہ۔ ان ہی مسائل سے آگے چل کر اودھ کے علاقوں میں سید احمد اور شاہ اسماعیل شہید کو دوچار ہونا پڑا۔

تصوف کو جادۂ اعتدال پر قائم کرنے کی شاہ عبدالحق دہلوی نے بھی کوشش کی جو اکبر کے عہد میں پیدا ہوئے ان کا خیال تھا کہ توحید وجودی کا وہ طومار جو صوفیا

کے یہاں ملتا ہے سلوک اور باطنی تعلیم کے لیے ضروری نہیں بلکہ اصل ضرورت ریاضت کی ہے جو اہل سنت وجماعت کے اعتقاد کے مطابق ہو۔ شیخ عبدالحق کے فیض سے ہندوستان میں علم حدیث کو فروغ ہوا اور شریعت کی حدود کا لحاظ بڑھا اور باطنیت کی بوالعجبیاں کم ہوئیں۔

لیکن ان اصلاحی کوششوں کے باوجود تصوف کے وجودی حلقہ میں انتہا پرستی برقرار رہی۔ اور اس کا نتیجہ اورنگ زیب عالمگیر اور داراشکوہ کے اختلافات کی شکل میں رونما ہوا اس زمانہ میں اکثر سربرآوردہ مسلمانوں میں یہ رجحان تھا کہ ہندو جوگیوں اور راہبوں کی طرح جو صوفی اپنے نفس پر جبر کرنے اور محیر العقول کرشمے انجام دینے میں پیش پیش ہوتا وہ ان کے نزدیک زیادہ صاحب روحانیت اور بزرگ وبرتر سمجھے جانے کا مستحق تھا چنانچہ میاں میر کے مرید شاہ بدخشی کے بارے میں داراشکوہ لکھتا ہے۔ "شروع میں آپ نے ۷ سال تک عشاء کی نماز کے بعد سے صبح تک حبس نفس سے ذکر خفی کیا اور آپ کی ریاضتوں میں سے ایک یہ بھی ہے کہ اب تک ۱۰۵۲ھ پورے ۳۰ سال سے کچھ اوپر آپ نے ایک لحظہ اور ایک پل بھی نیند کا لطف نہیں اٹھایا۔ انھیں ملا شاہ بدخشی کے یہ اشعار دارا نے نقل کیے ہیں ؎

پنجہ در پنجہ خدا دارم	من چہ پروائے مصطفیٰ دارم
مومن نشود تاکہ برابر نشود	با بانگ نماز بانگ ناقوس فرنگ

داراشکوہ نے اسلامی تصوف اور ہندی ویدانت میں زبردست ہم آہنگی دکھلائی اور "مجمع البحرین" نام کی کتاب لکھی جو مسلمان صوفیوں اور ہندو یوگیوں کے عقائد کا مجموعہ ہے دارا کے ہی ایک نیازمند بھویت رائے بیغم نے ایک مثنوی فارسی زبان میں لکھی اور تصوف اور ویدانت کو ایک جگہ جمع کیا۔ اس مثنوی میں اس عہد کے صوفیاء کے عام خیال کے مطابق ترک دنیا کو احساس وجود اور علت زندگی ختم کرنے کا واحد علاج قرار دیا گیا۔ حقیقت یہ ہے کہ اس عہد میں پورے تصوف کا یہی نچوڑ تھا۔ کہ دنیا کو ایک اہم اور بے حقیقت شئے قرار دیا جائے۔ اس

کی بے ثباتی کا شدید احساس بیدار کیا جائے اور ترک دنیا پر لوگوں کو مائل کیا جائے
اس عہد کے صوفیار کی کوششوں سے ہندو مذہب اور اسلام کے درمیان بُعد ختم
ہوا اور اسلام سے ہندؤں کے تنفر و بیگانگی میں کمی آئی۔ نظریاتی اعتبار سے تسبیح و زنّار
میں جو قدر مشترک تلاش کر لی گئی تھی اس کی وجہ سے شیخ و برہمن دونوں کی زبان پر یہ
نغمہ تھا ؎

ہر خم و پیچ کہ شد از تاب زلف یار شد
دام شد تسبیح شد زنجیر شد زنّار شد

صوفیاء کی اس آزاد روی اور شریعت اور معاشرہ کے اخلاقی ضابطوں کے
استخفاف کی وجہ سے اس عہد کی عام اخلاقی حالت سدھرنے کے بجائے اور بگڑ گئی
جادوگروں، رمالوں اور کرامت کے دعویداروں سے بقول شیخ محمد اکرام[۱] دارالخلافہ
بھرا پڑا تھا۔ اور بد چلنی و توہم پرستی عام تھی۔ اورنگ زیبؒ نے اس صورت حال کی
اصلاح کی اپنے طریقوں سے کوشش کی۔ معاشرہ میں قانون کے زور سے کچھ عرصہ
کے لیے شراب نوشی، بازاری عورتوں کا کاروبار، رقص و موسیقی، شریعت کی تضحیک
و تمسخر وغیرہ بند ہو گیا۔ لیکن ان کی وفات کے بعد پھر یہ امراض سیلاب کی طرح
امنڈ آئے۔

اٹھارویں صدی کے نصف اوّل میں شاہ ولی اللہ نے کوشش کی کہ عوام و
خواص کو تصوف کی پیچیدہ بھول بھلیوں سے نکال کر کھلی فضا میں لے آئیں اور کتاب اللہ
کو سمجھنے سمجھانے پر مائل کریں۔ انھوں نے ہر طرح کی مخالفت کے باوجود پہلی بار قرآن کا
فارسی میں ترجمہ کیا۔ فرنگی محل اور پوربی اضلاع میں فلسفہ و منطق کا جو سیلاب آیا ہوا
تھا اس پر بند باندھنے کی کوشش کی۔ اپنے زمانے کے کرامت فروشوں کا ڈٹ کر
مقابلہ کیا اور تقلید جامد کے علمبرداروں پر ضرب لگائی اجتہاد کے مقفل دروازے
کو کھول دیا اور مذہبی و فقہی تفریق و فرقہ بندی کی مخالفت کی۔ انھوں نے اپنے زمانہ
کے صوفیا سے جو توہم پرستی میں قوم کو مبتلا کر رہے تھے اور اس دور کی بے عملی و افسردگی

---

[۱] رود کوثر

میں اضافے کررہے تھے۔ کہا ــ "کرامات فروشان ایں زمانہ ہمہ الا ماشاء اللہ طلسمات و نیرنگیاں را کرامات دانستہ اند"۔ شاہ صاحب نے تصوف کے ان منفی اثرات کو محسوس کیا جن کے نتیجے میں لوگ اجتماعی و سیاسی زندگی کی اہم ذمہ داریوں سے غافل ہوتے جارہے تھے اور خطر پسندی اور خود اعتمادی کے اوصاف سے محروم ہوگئے تھے۔ انھوں نے انتہائی نفی خودی کو مضر قرار دیا اور صوفیاء کے اس رویہ پر تنقید کی:

"ہم چنیں جماعتے از متصوفہ کہ در زمان ما پیدا شدہ اند تکلیف شرائع را سہل گرفتہ اند و بعضے نصوص را بر مقاصد فاسدہ گرفتہ اند[1]"۔

انھوں نے اسلام کی ابتدائی سادگی کی طرف لوگوں کو متوجہ کیا اور رسوم عجم اور توہمات اہل ہنود سے خبردار کیا:

"عادات و رسوم عرب اول کہ منشاء آنحضرت صلعم از دست نہ دہیم و رسوم عجم و عادات ہنود را از درمیانِ خود بگذاریم"۔ (تفہیمات)

شاہ صاحب نے ان رسموں پر جو اہلِ ہنود سے مسلمانوں میں آگئی تھیں مثلاً نکاح بیوگان سے پرہیز، بڑے بڑے مہر باندھنا، اور خوشی و غمی کے موقع پر اسراف پر سخت تنقید کی انھوں نے امراء کو آگاہ کیا:۔

"اے امیرو! دیکھو تم خدا سے نہیں ڈرتے دنیا کی فانی لذتوں میں تم ڈوبے جارہے ہو اور جن لوگوں کی نگرانی تمہارے سپرد ہوئی ہے ان کو تم نے چھوڑ دیا ہے تاکہ ان میں سے بعض بعض کو کھاتے اور نگلتے رہیں، تمہاری ساری ذہنی قوتیں اس پر صرف ہو رہی ہیں کہ لذیذ کھانوں کی قسمیں پکواتے رہو اور نرم و گداز جسم والی عورتوں سے لطف اٹھاتے رہو۔ اچھے کپڑوں اور اونچے مکانات کے سوا تمہاری توجہ کسی اور طرف منعطف نہیں ہوتی ہے[2]"

---

[1] تفہیمات الٰہیہ۔ شاہ ولی اللہ دہلوی [2] شاہ ولی اللہ کے سیاسی مکتوبات۔ مقدمہ از پروفیسر خلیق انجم مطبوعہ دار المصنفین دہلی ص۹

شاہ صاحب نے امراء کی تعیش پسندیوں اور اخلاقی خرابیوں کی طرف متوجہ کرنے کے علاوہ سب سے بڑا کام یہ کیا کہ عقل انسانی کی فضیلت کو پھر سے نمایاں کیا اس عہد میں عقل وشعور پر سے اعتماد بالکل رخصت ہو چکا تھا تغیر وانقلاب، اجتہاد غور وفکر اور ایجاد واختراع کے دروازے بند ہو چکے تھے۔ رندی وقلندری اور عشق ومستی کے سمندر میں ہر شخص غوطہ زن نظر آرہا تھا عمر خیام کی طرح اس عہد کے لوگوں کو بھی عقل کی نارسائیوں کا شدید احساس تھا حقیقت کے بارے میں یہ تصور جڑ پکڑ چکا تھا کہ اس کا ادراک صرف باطنی پُراسرار تجربات کے ذریعہ ہو سکتا ہے اور اس تک انسان کی رسائی حواس وعقل کے ذریعہ ممکن نہیں۔ عقل پر اس بے اعتمادی کے نتیجے میں تشکیک وبے یقینی کا مرض پھیلتا جا رہا تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن کی رائے درست ہے کہ:

> "جب عقل کے فیصلے حتمی اور قابل اعتماد نہیں تو پھر حکماء، اہل فقہ اور سیاست کے سارے ضابطے قاعدے آئین وآداب بہت کچھ بے معنی قرار پائے عقل نارسا ہو تو کسی کے لب پر دعوئ صداقت زیب نہیں دیتا ہر راستہ ہر تصور حقیقت تک پہونچا سکتا ہے اور کوئی رویہ وتصور آخری نہیں" [1]

عقل کے مقابلے میں عشق پر زیادہ زور دینے کا نتیجہ یہ بھی ہوا کہ لوگ حقیقت کو ناقابلِ ادراک سمجھ کر عمل سے کنارہ کش ہو گئے۔ رندی وقلندری دلچسپ مشغلہ بن گئی اصلاح حال کا تصور محو ہو گیا۔ غور وفکر اور تحقیق وتجسس کے راستے مسدود ہو گئے۔ مجبوری ومظلومیت کے احساس میں لوگوں کو لذت ملنے لگی۔

ان حالات میں شاہ ولی اللہ نے قرآن کی تعلیمات کو عقل کی روشنی میں پیش کیا اور تشکیک وبے یقینی سے نجات دلانے کے لیے علم وحکمت کی شمع جلائی حجۃ اللہ البالغہ کی تصنیف کا پس منظر بیان کرتے ہوئے شاہ ولی اللہ نے فرمایا کہ مصطفوی شریعت کے لیے وقت آگیا کہ اسے برہان ودلیل کے پیراہن میں آراستہ کر کے میدان میں لایا جائے۔

---

[1] دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن۔ دانش محل لکھنؤ ص ۳۲۳

اس طرح انھوں نے شریعت محمدی کی مصلحتوں پر غور وفکر کا راستہ کھول دیا لیکن شاہ صاحب کے ہمہ گیر اثرات اس دور پر نہ پڑ سکے وہ نہ تو گوشہ نشین صوفیا کو میدان عمل میں اتار سکے اور نہ توہمات وتعیشات کے سیلاب کو روک سکے اس لیے کہ اس معاشرہ کے رِستے ہوئے ناسوروں نے پوری ہیئت اجتماعی کو اس حد تک لگاڑ دیا تھا کہ اس میں کسی طرح کی پیوندکاری اور جزوی اصلاح کی گنجائش باقی نہیں تھی۔ ڈاکٹر محمد حسن کا خیال صحیح ہے:

"شاہ ولی اللہ کی تمام کوششوں کے باوجود ان کا دور ہیئتِ اجتماعی کے تصور سے زیادہ سے زیادہ بیگانہ ہوتا جا رہا تھا۔ پوری سوسائٹی کی سطح پر سوچنے کے بجائے لوگ خود اپنی نجی اور ذاتی زندگی کی سطح پر سوچنے لگے تھے۔ اس لیے اس دور کی ادبیات میں اخلاقیات کے جن تصورات کا بار بار ذکر ملتا ہے وہ اجتماعی اور سماجی اخلاقیات سے متعلق نہیں بلکہ نجی اور انفرادی زندگی سے متعلق ہے۔"

شاہ صاحب کو یہ اندازہ تھا کہ ان کے معاشرے کی رگ و پے میں تصوف کا خمار اترا ہوا ہے وہ خود بھی اس بزم کے قدح خوار تھے۔ لیکن ان کی کوشش انفرادی نوعیت کی تھی اور وہ اجتماعی تحریک کی شکل اختیار نہ کر سکی۔ انھوں نے تصوف کے روایتی نظام کو چیلنج نہ کیا اور اسے برقرار رکھتے ہوئے معاشرے کا رخ اجتماعی مسائل کی طرف موڑنے کی کوشش کی۔ ڈاکٹر محمد حسن صاحب ان کی خدمات پر تبصرہ کرتے ہوئے رقمطراز ہیں:

"ہر چند کہ مجدد الف ثانی اور وہابی سلسلہ کا اس دور میں خاصہ اثر تھا اور خود شاہ ولی اللہ نے بھی مختلف بدعتوں کی اور اس کے ساتھ ساتھ مزار پرستی و توہم پرستی کی مخالفت کی لیکن تصوف کی مخالفت نہیں کی۔ انھوں نے مجدد صاحب کی طرح وحدت الوجود کا بھی مکمل طور پر رد نہیں کیا۔ بلکہ اپنے مکتوب مدنی میں انھوں نے ابن عربی کے وحدت الوجود اور مجدد الف ثانی کے وحدت الشہود کو ایک دوسرے کے مطابق ثابت کیا ان دونوں باتوں سے اس دور کے کردار و مزاج پر روشنی پڑتی ہے۔ یعنی ایک طرف

زمانہ کا رخ اجتماعیت کے بجائے انفرادیت اور نفسی نفسی کی طرف تھا اور دوسری طرف تصوف کا اثر اس قدر گہرا تھا کہ علماء داکابر تک پر اس کی چھاپ نمایاں ہونے لگی تھی"۔ ؎۱

پھر بھی شاہ صاحب کی مذہبی احیاء کی کوششوں کا ایک حلقہ پر گہرا اثر پڑا اور اودھ میں اس کے اثرات کی لہریں آئیں لیکن مسلم عوام کی حالت میں کوئی تغیر رونما نہ ہوا اور ہنوز گمراہ پیروں اور صوفیوں کے طلسم میں وہ گرفتار رہے۔ ان کی اس افسوسناک حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے شیخ محمد اکرام رقمطراز ہیں:

"اگر وہ (نومسلم) پہلے مندروں میں مورتیوں کے سامنے ماتھا ٹیکتے تھے تو وہ اب مسلمان پیروں اور قبروں کے سامنے سجدے کرتے اور ان سے مرادیں مانگتے اور پجاریوں اور برہمنوں کی جگہ مسلمان پیروں نے لے لی تھی جن کے نزدیک انسان کی روحانی تربیت کے لیے اسلام کی پابندی واعمال حسنہ اور سنت نبوی کی پیروی ضروری نہیں تھی بلکہ یہی مدعا مراقبوں وظیفوں اور مرشد کی توجہ سے حاصل ہو جاتا تھا۔ تعویذوں اور گنڈوں کا بہت زور تھا بیماریاں دور کرنے یا اور دوسرے مقاصد کے لیے سب سے زیادہ کوشش تعویذوں اور گنڈوں کی تلاش میں کی جاتی۔ ہندو جوگی اور مسلمان پیر کاغذ پر الٹی سیدھی لکیریں کھینچ کر خوش اعتقادوں کو دیتے اور یوں انھیں حصول مدعا کے صحیح اسلامی طریقوں سے باز رکھتے معاشرتی رسموں کے اعتبار سے مسلمانوں اور ہندوؤں میں کوئی بڑا فرق نہ تھا۔ اسلام کی تعلیم یہ تھی کہ خدا کے سوا کسی سے نہ ڈرو لیکن اب بھوت پریت کے ڈر اور دوسرے ڈر سے روحانی زندگی کا سکون تلف ہو رہا تھا۔ بیاہ شادی اور تجہیز وتکفین کے متعلق اسلامی احکام نہایت سادہ

؎۱ دہلی میں اردو شاعری کا تہذیبی وفکری پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن صہ ۹۱

معقول اور دین و دنیا کی بھلائی پر مبنی تھے لیکن مقامی اثرات سے ان کی
جگہ ایسی خلافِ شرع رسموں نے لے لی تھی جن میں فضول خرچی تضیع
اوقات اور دوسری بیسیوں قباحتیں تھیں"۔[1]

اس عہد میں اودھ کو خانوادۂ شاہ ولی اللہ کے ایک تربیت یافتہ اور اسی سرزمین کے چشم وچراغ سید احمد بریلوی نے بھی اپنی اصلاحی کوششوں کا مرکز بنایا۔ انھوں نے گمراہ صوفیا پر تنقید کی اور تصوف کو شریعت کے سانچے میں ڈھال کر اور جادۂ عمل کی شکل دے کر پیش کیا۔ شاہ اسماعیل شہیدؒ اور مولانا عبدالحیٔ نے جو سید احمد کے رفقا رخاص تھے "صراطِ مستقیم" نام کی کتاب لکھی جس میں اس دور کے روحانی امراض اور ان کے اصلاحی پروگرام کی تفصیلات ہیں اس میں اعلان کیا گیا ہے ــــ "تمام رسوم ہند و سندھ وفارس وروم راکہ خلاف محمد عربیؐ باشد یا زیادتی از طریقہ صحابہ شود ترک می نماید وانکار وکراہت برآں اظہار کنند"[2]

اس کتاب میں اٹھارویں اور انیسویں صدی کے مسلمانوں کی جن خرابیوں کی طرف اشارہ کیا گیا ہے وہ اس طرح ہیں ــــ

(۱) شرع کی مخالفت اور کلام ملحدانہ اور مشرک آمیز اشغال قبیحہ کی اشاعت۔

(۲) خدا اور رسول کے متعلق کلمات بے ادبانہ کا صدور۔

(۳) مسئلہ تقدیر میں غیر ضروری قیل وقال اور بحث وجدال کا اظہار۔

اس سے معلوم ہوتا ہے کہ اس عہد میں من جملہ دیگر لاحاصل ذہنی ورزشوں کے ایک مشغلہ یہ بھی تھا کہ تقدیر کے مسئلہ پر لوگ بڑے جوش وخروش سے مباحثے ومجادلے کرتے تھے۔ سید احمد اور ان کے احباب نے اس معاملہ میں توازن کا راستہ اختیار کرنے کا مشورہ دیا اور واضح کیا کہ خدا کی ہستی اور اس کی قدرت ایسے مسائل ہیں کہ ان میں منطق اور دلائل کی مدد سے انسان کسی یقینی نتیجہ تک نہیں پہونچ سکتا۔ ان مسائل پر ایمان بالغیب

---

[1] موجِ کوثر۔ شیخ محمد اکرام ص۷ [2] صراطِ مستقیم۔ اسماعیل شہید۔ کتب خانہ اشرفیہ۔ دیوبند ص۱۳

ہی عقل اور سمجھ کا راستہ ہے۔ انھوں نے اس کے بجائے آیات الٰہی، خدا کی مخلوق اور کائنات کے ٹھوس حقائق پر غور و خوض اور تلاش و تحقیق کرنے کا مشورہ دیا۔ ان حضرات نے مرشد کی تعظیم میں مبالغہ، قبروں پر سجدہ کرنے اور مرادیں مانگنے اور فضول خرچی کرنے اور نذر و نیاز سے روکا شادی بیاہ اور ختنہ کے موقع پر دھوم دھام اور فضول رسموں کی ملامت کی۔ انھوں نے خانقاہیت اور گوشہ گیری کے بجائے مجاہدہ اور اجتماعی صلاح و فلاح کے لیے اپنے احباب کو تیار کیا۔ اودھ کے علاقوں میں ان کی اس قدر مقبولیت بڑھ گئی کہ وہ جہاں جاتے سیکڑوں لوگ ان کے ہمراہ ہوتے اودھ کے رؤسا، امرا، اور سجادہ نشینوں نے ان کی پذیرائی کی۔ صاحب مخزن احمدی نے لکھا ہے کہ غازی الدین حیدر کے نائب السلطنت آغا میر نے ان کو لکھنو مدعو کیا اور یہ التماس کیا کہ — "آپ کے وعظ و تذکیر کی شہرت زمانہ بھر میں پھیل چکی ہے۔ اگر اہل لکھنؤ کو عموماً اور مجھ مشتاق و طلب گار کو خصوصاً تشریف آوری سے نوازیں تو یہ امر رشتہ برادری مروت و عالی حوصلگی سے خالی نہ ہوگا" معتمد الدولہ کے اس خط سے سید احمد کی اودھ میں مقبولیت کا اندازہ ہوتا ہے۔ مورخین رقم طراز ہیں کہ نواب اودھ کی فوج میں بلند عہدوں پر فائز افراد بھی ان کے حلقہ عقیدت میں شامل تھے، مثلاً فقیر محمد خاں رسالدار، عبدالباقی خاں قندھاری وغیرہ۔ سید صاحب نے لکھنؤ میں ڈھائی ماہ قیام کیا۔ اس وقت کا لکھنؤ اپنی رنگین مزاجی توہم پرستی اور لہو ولعب میں نقطۂ عروج پر تھا۔ مگر سید صاحب کی کاوشوں نے بہت سے لوگوں کے اندر معاشرہ کی عام روش سے ہٹ کر اپنی زندگی کی اصلاح کا جذبہ پیدا کر دیا۔ لکھنو میں ان کی مصروفیات کا ذکر کرتے ہوئے غلام رسول مہر رقم طراز ہیں:

> ہر ہفتہ جمعہ سے پہلے عصر تک ٹیلہ والی مسجد میں مولانا عبدالحئی وعظ کہتے۔ ہزاروں آدمی شریک ہوتے، وہ ہر پیغمبر کا اسوہ پوری تفصیل سے بیان کرتے اور ساتھ ساتھ بتاتے جاتے کہ خود ان کے عہد میں لوگوں کے اندر کیا کیا اعتقادی اور عملی خرابیاں پیدا ہو چکی تھیں سورہ انبیاء

کے پانچویں رکوع کی تفسیر کے سلسلے میں مولانا نے تعزیہ داری، عرس راگ رنگ گور پرستی، پیر پرستی، داڑھیاں منڈانا، لبیں بڑھانا، پٹے رکھانا، مسی لگانا، کبوتر اڑانا، مرغ لڑانا، سیٹی بجانا، پتنگ اڑانا اور اس قسم کی باتوں سے سختی سے روکا۔ وعظ میں فرنگی محل کے علماء مولانا سید دلدار علی مجتہد کے شاگرد اور دوسرے عمائد علم موجود تھے۔ سب پر سکتہ طاری تھا اور زار زار رو رہے تھے۔[1]

معتمد الدولہ نے سید صاحب کی بڑھتی ہوئی مقبولیت کو پسند نہ کیا۔ بعض علماء کو اپنے مفادات بھی مجروح ہوتے نظر آئے۔ چنانچہ سید صاحب کو وہاں سے رخت سفر باندھنا پڑا۔ انھوں نے تھوڑے عرصے کے لیے اودھ میں حرکت و انقلاب کی فضا پیدا کر دی اور ہمت و حوصلہ سے کام لینے کا سبق دیا۔ بالآخر ۱۸۳۱ء میں بالاکوٹ میں اپنے احباب کے ساتھ سکھوں کے خلاف جہاد میں شہید ہو گئے۔

ان کوششوں کے ماسوا اودھ کا سواد اعظم اسی راستے پر گامزن رہا جدھر وہ چل رہا تھا، صوفیا کی خانقاہوں اور بزرگوں کے مزاروں پر مسلمان عوام کے ساتھ ہندو عوام کا بھی زبردست مجمع ہوتا تھا۔ سید سالار مسعود غازیؒ حضرت جہانگیر سمنانیؒ شاہ مدارؒ اور شاہ مینا کے مزاروں پر غیر مسلموں کی بڑی تعداد مسلمانوں کے ساتھ نذر و نیاز میں شریک رہتی۔ اہل ہنود میں ایک طبقہ حضرت شیخ عبدالقادر جیلانی کے نام کی ہنسلی اپنے بچوں کے گلے میں ڈالتا ان کی نیاز کا کھانا پکواتا، اپنے بچوں کے نام کے تعزیے مسلمانوں کے گھروں سے اٹھواتا کچھ لوگ چھپ کر مسلمانوں کو بقول مرزا[2] قتیل عروس کے لیے روپیہ دیتا اور وہ کسی چشتیہ قادریہ یا سہروردیہ بزرگ کا عرس کرواتے تھے۔ بعض شاہ مدار کے نام کی چوٹی سروں پر رکھتے اور جب بچہ بڑا ہو جاتا تو اسے شاہ مدار کے مزار پر لے جا کر منڈواتے اور اس بچے کی موت سے بے خوف ہو جاتے۔ قتیل لکھتا

---

[1] سید احمد شہید۔ غلام رسول مہر کتاب منزل لاہور ۱۹۵۳ء ص ۱۶۷ [2] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل ص ۱۰۱

ہے کہ رذیل طبقہ کے مسلمان جوق درجوق مکن پور سیاہ جھنڈے اٹھائے ہوئے جاتے اور شاہ مدار کو رسولؐ اور ائمہ اسلام سے بھی بالاتر سمجھتے بلکہ خدا کے برابر پہنچا دیتے۔ شاہ مدار کے مرید (اودھ کے) گاؤں گاؤں اور قریہ قریہ میں موجود تھے۔ اور تقریباً ہر قصبہ میں مداری فقیروں کے تکیے موجود تھے ان کے مزار کے مجاور ہندوؤں کو بتاتے کہ رام کنھیا اور بھوانی سب شاہ مدار ہی کے روپ ہیں اور مسلمانوں کو بتاتے کہ مرتضیٰ، حسن، حسین اور محمد سب شاہ مدار کے القاب ہیں، اسی طرح اودھ میں شیخ سدّو کی بڑی دھوم دھام تھی۔ ان کے بارے میں قتیل لکھتا ہے ــــ "بعض نچلے طبقہ کے مسلمان اور کچھ اس طرح کے ہندو شیخ سدو کی پرستش بھی کرتے ہیں ان کی نذر کے لیے زیادہ تر بکرا بکری ذبح کر کے پکائی جاتی ہے۔ یہ کھانا ہر شخص کو نہیں کھلاتے کیوں کہ جو ایک مرتبہ ان کی نذر کا کھانا کھالیتا اس کی گردن پر شیخ سدّو سوار ہو کر ہر سال اس سے نذر کا بکرا وصول کرتے، جو نذر کا بکرا نہیں چڑھاتا اس کا سر خود بخود چکرانے لگتا دونوں آنکھیں سرخ ہو جاتیں اور بدن میں درد ہونے لگتا۔ جب وہ نذر پوری کر دیتا تو بھلا چنگا ہو جاتا۔ چونکہ انسان کا واہمہ خلاق ہوتا ہے اس لیے ان اجلاف کا ایسے مصائب میں گرفتار ہونا کوئی تعجب کی بات نہیں۔"[1]

دوسری طرف ہمارے صوفیا نے ہندو دیوتاؤں کو احترام کی نظر سے دیکھنا شروع کر دیا۔ کچھ لوگ تو سری کرشن جی اور رام چندر جی کو انبیاء کا درجہ دینے لگے۔ دارا شکوہ کے دور ہی سے بیراگ و تصوف میں کچھ لوگوں کو فرق نہیں محسوس ہوتا تھا مغل بادشاہ محمد شاہ بیراگیوں سے زبردست عقیدت رکھتا تھا۔ اور آخر میں وہ سوامی نارائن سنگھ کا جو شیونارائن سلسلہ کا بانی تھا مرید ہو گیا۔ یہ سوامی وحدت الوجود کا قائل تھا اور ہر فرقے کے لوگوں کو مرید کرتا تھا۔ اس زمانہ کے لوگ بکثرت چار ابرو صاف کراتے اور یوگیوں جیسی وضع اختیار کر لیتے تھے۔ بھگوان داس ہندی نے مرزا گرامی کے

---

[1] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل۔ مکتبہ برہان دہلی ص ۱۰۱

بارے میں لکھا ہے — "انھوں نے وسیع المشربی کا شیوہ اختیار کرلیا تھا ان کا ظاہری لباس صوفیا و مشائخ سے مشابہ تھا۔ لیکن ہندوستان کے قلندروں کی وضع میں زندگی گزارتے تھے۔ داڑھی مونچھ اور بھوؤں کو خیرباد کہا اور ہر مذہب و ملت کے لوگوں سے بڑی گرم جوشی سے ملتے تھے۔"[1]

اسی طرح اس عہد کے اور کئی اہل قلم اور شعرا کے بارے میں مذکور ہے کہ داڑھی مونچھ منڈا کر انھوں نے جوگیوں کی وضع اختیار کرلی تھی۔ غرض صوفیوں سربرآوردہ لوگوں اور بادشاہوں کے اس رویے کے سبب سے مسلمانوں کا ایک بڑا طبقہ ہندو لوگیوں اور سنیاسیوں کو عزت کی نگاہ سے دیکھتا ان کو پاکیزہ خیال بے ریا اور تارک الدنیا خیال کرتا اور ان کی روحانیت میں یقین رکھتا۔ رفتہ رفتہ جوگیوں اور سنیاسیوں کے عقائد مسلم معاشرہ کے ایک حصہ میں نفوذ کر گئے اور کچھ لوگوں نے ان کی مصاحبت اختیار کرلی۔ عارف سبحانی نام کے ایک درویش مسجد میں عبادت اور مندر میں ڈنڈوت کرتے تھے۔ آج کے ہندوستان میں بھی ڈاکٹر محمد عمر کی رائے میں دو ایسے فرقے مسلمانوں میں پائے جاتے ہیں جن کے عقائد و اطوار پر سنیاسیوں اور جوگیوں کے اثرات دیکھے جاسکتے ہیں یہ ہیں مداریہ اور جلالیہ۔[2]

اس عہد میں تصوف اپنے دوسرے پہلو اور اپنے جزو خاص یعنی عشق کی تعلیم کے معاملے میں بھی صحیح ڈگر پر قائم نہ رہ سکا۔ بلکہ ایسے غلط راستوں پر چل نکلا جس کے اثرات سے تمدن میں مذموم افعال کی بنیاد پڑ گئی جیسا کہ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی رقم طراز ہیں:

"کم سواد صوفیوں کو حقیقت کی تلاش میں مجاز ملا اور یہ لوگ مجاز میں الجھ کر اسکو حقیقت سمجھ رہے تھے۔ اس طور پر ظاہر یا مظہر پر زیادہ زور دیا جانے لگا حقیقت یا حق معدوم ہوگیا۔ اس ظاہر پرستی نے ہر چیز پر

---

[1] بحوالہ ہندوستانی تہذیب کا مسلمانوں پر اثر۔ ڈاکٹر محمد عمر پبلیکیشنز ڈویژن دہلی ص۶۵
[2] " " " " " ص۳۷

ظاہر پرستی کا رنگ چڑھا دیا۔ عقائد رسوم مذہب معاشرت اور
معیشت سب پر مصنوعی و رسمی جذبات کا رنگ چڑھ گیا"۔ [1]

اس طرح عشق کی بوالعجبیاں ہیں اٹھارویں صدی کی آخری دہائیوں میں دہلی میں بڑی مکروہ شکل میں نظر آتی ہیں۔ جبکہ لڑکوں سے عشق کرنا اور اس میں معشوق حقیقی کی جھلک دیکھنا ایک مشغلہ بن گیا۔ ہندوستانی معاشرہ میں یہ مرض ایران سے آیا تھا۔ جب اخلاقی قیود کے بندھن ڈھیلے پڑ گئے تو رندی و بوالہوسی پر عشق مجازی کا یہ غلاف چڑھانے کی بھی ضرورت باقی نہیں رہی اور سیدھے طوائف کے عشق کو عشقِ حقیقی کا ایک زینہ بنا لیا گیا۔ اس زوال آمادہ معاشرہ کے پاس اپنے گناہوں کی تاویل کے لیے اس سے اچھا اور کیا طریقہ ہو سکتا تھا۔ غرض تصوف اس دور کے لیے ایک خواب پریشاں کی مانند تھا جس کی ہر شخص اپنے اپنے حوصلہ اور ذوق کے مطابق تاویل کر رہا تھا۔ ڈاکٹر محمد حسن کی رائے صحیح ہے:۔

"ہر دور کو ایک فکری سہارے کی ضرورت ہوتی ہے ہر شخص کا ایک فلسفۂ حیات ہوتا ہے۔ خواہ شعوری یا نیم شعوری طور پر اس فلسفہ سے وہ اپنے اعمال کا جواز ڈھونڈھتا ہے۔ اپنی غلطیوں اور کوتاہیوں تک کو صحیح اور ناگزیر قرار دیتا ہے۔ اِس طرح اِس دور کو اپنی رنگینی و سرمستی اور رندی کے لیے ایک فکری سہارے کی ضرورت تھی۔ یہ پناہ گاہ اس نے تصوف میں تلاش کر لی"۔ [2]

حاصل کلام یہ ہے کہ فرار کی یہ ذہنیت جو زندگی کے دیگر گوشوں میں اپنے لیے عافیت گاہیں تراش چکی تھی تصوف میں اپنی روحانی اور اخلاقی زندگی کے لیے ایک سہل اور آسان پناہ گاہ بنانے میں کامیاب ہو گئی۔

---

[1] دہلی کا دبستانِ شاعری۔ ڈاکٹر نورالحسن ہاشمی فروغ اردو لکھنؤ ص ۳۹
[2] دہلی کی شاعری کا فکری و تہذیبی پس منظر۔ ڈاکٹر محمد حسن دانش محل لکھنؤ ص ۱۹۱

لیکن یہ حقیقت بھی پیش نظر رکھنی چاہیے کہ دربار کے حلقۂ اثر سے دور عوام اور علماء کا ایک طبقہ ان پناہ گاہوں کو اپنے لیے باعث ننگ تصور کرتا رہا۔ اس عہد میں علماء و شیوخ کی ایک معتد بہ تعداد حق و راستی پر قائم تھی۔ لکھنؤ، خیر آباد، کاکوری، ہردوئی، بہرائچ، سندیلہ، دیوہ، سلون، کچھوچھہ میں ایسے فقراء و صوفیا بھی موجود تھے جو مکر و ریا کا دام تزویر بچھانے کے بجائے شریعت کے اوامر و نواہی کی تبلیغ میں مصروف تھے اور ان کے طفیل میں عوام کا ایک بڑا طبقہ اودھ کے امراء و سربرآوردہ طبقہ کی ساری عیاشیوں اور رنگینیوں کے باوجود شریعت کی سادگی پر عمل کر رہا تھا اور عیش پرست طبقہ کی رنگ رلیاں اس پر اثر انداز نہ ہو سکی تھیں۔ وہ اپنے معاشی مفادات کو قربان کر کے، عسرت و تنگی کی زندگی گزار کر اور اپنی قناعت پسند اور سادہ زندگی سے معصیت کے اندھیروں میں روشنی کے مینار کی مانند جگمگا رہے تھے۔

اودھ کے اس ماحول میں شیعہ علماء کا ایک طبقہ بھی حق و راستی پر قائم تھا۔ یہ حضرات تصوف کے بالمقابل شریعت پر اصولی اعتبار سے زور دیتے تھے۔ خاص طور پر تصوف میں نفی خودی کے عنصر کے قائل نہ تھے۔ اور ترک اسباب و علائق دنیا کے بجائے شریعت پر قائم رہ کر دنیا کو برتنے کی تعلیم دیتے تھے۔ لیکن نوابین و بادشاہان اودھ کے عہد میں انھوں نے عوام سے شریعت پر عمل کرانے اور امراء و حکمراں کو اس کا پابند بنانے میں اپنی بے بسی محسوس کرتے ہوئے اپنی اس ذمہ داری سے کنارہ کشی اختیار کر لی اور اوامر و نواہی کی تبلیغ و تلقین کی کوئی مہم نہ چلا سکے۔ آگے چل کر حکمرانوں کی مذہبی غلط کاریوں کو بھی انھوں نے نظر انداز کیا اور ان میں سے اکثر نے جلب منفعت کو اپنا مقصود حیات بنا لیا اور اسلام کی تبلیغ کے بجائے فقط شیعیت کی چند روایات پر بے پناہ زور دینے لگے۔

اس میں شبہ نہیں کہ اودھ کے صوفیاء کے مزاروں پر اور عرسوں اور حال و قال کی محفلوں میں شیعہ حضرات شرکت نہیں کرتے تھے۔ قبر پرستی اور فقرا نوازی کا وہ انداز جو سنی عوام نے اختیار کر رکھا تھا اس سے یہ محفوظ تھے مگر ہند و مذہب کی روایات

رسوم کا ان پر اچھا خاصا اثر پڑا۔ انھوں نے بھی ڈھیرے ڈھیرے نذر و نیاز کی خاطر دوسروں کی طرح درگاہیں بنالیں اور انھی رسوم میں مبتلا ہو گئے جو اوروں میں رائج تھیں۔ اس کے علاوہ توہم پرستی وہ مرض تھا جس میں وہ دوسروں سے بڑھ چڑھ کر شریک تھے۔ جنوں اور دیگر مابعد الطبعی مخلوقات پر بڑا پختہ عقیدہ ہو گیا نذر و نیاز گنڈے تعویز گھر گھر میں رائج ہو گئے۔ زندگی کے ہر موڑ پر ان مابعد الطبعی قوتوں سے امداد و استعانت طلب کی جانے لگی۔ دفع بلیات کے طرح طرح کے نسخے ایجاد ہوئے اور اچھے و برے شگون کا لحاظ کیا جانے لگا۔ مہینہ کے کچھ دن اور تاریخیں مبغوض ہو گئیں ارواح خبیثہ، ارواح صالحہ دونوں کو خوش رکھنے کی کوشش کی جانے لگی۔ ہر گھرانے میں شادی کے موقع پر بابا فرید کا پوڑا (ایک کاغذ کے تھیلے میں شکر باندھ دیتے) ضرور جاتا تھا جس کے بغیر شادی کی تکمیل نہ ہوتی شادی کے موقع پر ہندوانہ رسوم شیعہ سنی سبھی میں رائج ہو گئیں مثلاً لڑکے لڑکی کا زرد کپڑا پہننا کلائی میں ریشمی کلاوہ باندھنا عقد سے فارغ ہونے تک دولھا کا ہاتھ میں لوہے کا ہتھیار پکڑے رہنا۔ دولہن کے گھر سے چوکی لے جانا وغیرہ۔

شیعہ حضرات نے حضرت علی کا دسترخوان بچھانا اور یہ تصور کر کے کہ وہ دسترخوان پر آگئے ہیں ان کے دست مبارک کے نشانات ڈھونڈھنے شروع کر دینا چنانچہ قتیل لکھتا ہے:

"نذر کے کھانے پر فاتحہ دینے کا طریقہ تورانیوں میں اور ان کی اولاد میں رائج تھا، اب اماموں کے ان پیروؤں میں بھی رواج پا گیا ہے جو ایرانی الاصل ہیں"[1]۔

اٹھارویں صدی کے اودھ میں زندہ اور چلتے پھرتے پیروں سے زیادہ ان بزرگوں کی قبروں سے لوگوں کو عقیدت تھی جو اس دنیا سے جا چکے تھے ہر ہر طبقہ اور بستی میں کوئی نہ کوئی بزرگ اس علاقہ کی حفاظت اور دیکھ ریکھ کے لیے متعین تھے۔ ان کی قبر اس علاقہ میں مرجع خلائق بنی ہوئی تھی چنانچہ قتیل لکھتا ہے:

---

[1] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل ص ۱۵۶

"ہر قصبہ میں کسی نہ کسی صوفی کی قبر بھی ضرور ہوتی ہے جنھیں مخدوم صاحب کہا جاتا ہے۔ اور اس ولایت کا والی سمجھا جاتا ہے یعنی اس قصبہ کی آبادی کو ان کے قدموں کی برکت سمجھتے ہیں اور ان کی کرامتوں کے دفتر محفلوں اور مجلسوں میں بیان کیے جاتے تھے۔"[1]

اودھ کے سنیوں نے اگر قبروں سے لو لگا رکھی تھی تو شیعوں کا یہ حال تھا کہ عزاداری کے مراسم کے دائرہ میں انھوں نے پورے مذہب اور اس کے جملہ تقاضوں کو محدود کر دیا تھا عزاداری کے مراسم ثقافتی حیثیت اختیار کر گئے تھے اودھ میں یہ اس قدر مقبول ہوئے کہ قریہ قریہ میں آبادی کا ہر طبقہ جس جوش و خروش سے ان میں حصہ لیتا تھا اور کسی تقریب میں نہ لیتا تھا۔ ڈاکٹر نیر مسعود کا خیال درست ہے کہ یہ مراسم اس عہد میں فروع مذاہب سے گزر کر اصول تمدن میں داخل ہو چکے تھے:۔

"فروع پر زور دینے والے اور غیر اہم اور غیر ضروری باتوں کو ضروری سمجھنے کا مرض اس حد تک عام ہو گیا تھا کہ مذہب کی بنیادی تعلیمات پس پشت ڈال دی گئی تھیں اور غیر مسلموں سے بہت سے امور میں مشابہت و مطابقت پیدا کر لی گئی تھی۔ چنانچہ مراد بر آنے پر جناب سیدہ کی کہانی سنی جاتی جس طرح غیر مسلم اپنی آرزوؤں کی تکمیل پر ست نرائن کی کتھا سنتے ہیں ——— سوز خوانی کے لیے ہندوستانی موسیقی کی قدیم صنف دھرپد کا انتخاب کیا گیا۔"[2]

غرض اس عہد کے اودھ میں ایران سے جو صوفیانہ سلسلے آئے ان کے مشاغل میں مرور ایام کے ساتھ طرح طرح کی آمیزشیں ہو گئی تھیں اور یہ اسلام کی سادہ تعلیمات سے بہت دور نکل گئے تھے۔ تصوف کے نام پر ہر طرح کی توہم پرستی جاری تھی اور یہ اصلاح کردار اور تزکیہ نفس کے بجائے چند رسوم و روایات کا مجموعہ بن گیا تھا۔ چنانچہ اس عہد کا جائزہ لیتے ہوئے ڈاکٹر آشیر وادی لال لکھتے ہیں:۔

"اپنے آسان اور واضح مذہبی اصولوں کے باوجود بھی وہ (مسلمان) پرانی یادگاروں

---

[1] ہفت تماشا۔ مرزا قتیل ص۱۶۲ [2] رجب علی بیگ سرور۔ ڈاکٹر نیر مسعود، شعبہ اردو الٰہ آباد یونیورسٹی ص۳۵

کی پوجا کرتے قبروں کی عزت کرتے اور سادھوؤں اور بے پڑھے لکھے مذہبی فقیروں کے آگے سر تسلیم خم کرتے۔ اودھ میں اپنی سب سے اہم زیارت گاہ بہرائچ کے قصبہ میں مسلمان ہر سال ہزاروں کی تعداد میں جمع ہوتے اور سالار مسعود کی قبر پر نذرانے چڑھاتے اور دنیاوی خواہشات کی تکمیل کے لیے ان سے استدعا کرتے۔"[1]

تقریباً یہی بات ڈاکٹر وحید مرزا بھی اس عہد پر تبصرہ کرتے ہوئے لکھتے ہیں:

"اس طرح کے صوفیوں قلندروں اور فقیروں کی بڑی تعداد کی اس عہد کے مسلم معاشرہ میں موجودگی اس بات کا ثبوت مہیا کرتی ہے کہ ہندوستان میں اسلام اپنے سادہ اور محتاط طریق عمل کو چھوڑ کر اور تکالیف شریعت کے سیدھے طریقے سے ہٹ کر رسوم و اوہام کا ایک مجموعہ بن گیا تھا جس میں مکروہات، توہمات اور پیر پرستی کا نہایت اہم رول تھا۔ یہ بات عام ہوگئی تھی کہ ہر آدمی کا اپنے لیے کسی روحانی پیشوا یا پیر سے رشتہ استوار کرنا ضروری ہے جس کے بارے میں عوام کا یہ خیال تھا کہ دنیا و عقبیٰ کی کامیابی کا انحصار اسی بات پر ہے۔"[2]

ایک انگریز خاتون مسز کنسلے بھی جو شجاع الدولہ کے عہد میں الٰہ آباد میں کچھ دن مقیم رہی اس عہد کے شمالی ہند کے مسلمانوں کی روحانی و مذہبی حالت پر روشنی ڈالتے ہوئے رقم طراز ہے:

"مسلمان بھی ہندوؤں کی طرح سائنس کے علوم سے نفرت کرتے تھے وہ اپنے سادہ اور عمل پر زور دینے والے مذہب کے باوجود درگاہوں، قبروں اور قدیم مذہبی یادگاروں کی پرستش کرتے تھے اور ہر طرح کے صوفیوں فقیروں کے آگے گردن جھکاتے تھے۔ ہزاروں کی تعداد میں بہرائچ اور اودھ کے دوسرے مزارات پر جاتے اور قیمتی اشیاء کے نذرانے پیش کرتے تھے اور اپنے دنیاوی مقاصد کی تکمیل کے لیے مسعود

---

[1] اودھ کے دو نواب (ہندی) ڈاکٹر آشیر وادی لال، شیولال اگروال کمپنی آگرہ ۱۹۵۷ء ص ۲۷۹

[2] بحوالہ Medieval Indian Culture ایجوکیشنل پبلشرز آگرہ ص ۲۳۰

غازی کی روح سے امداد طلب کرتے۔"

پیروں کی پرستش اور مزاروں اور خانقاہوں سے بے پناہ عقیدت اس دور میں عام تھی یہ رجحان صرف اودھ کے مسلمان عوام میں ہی نہیں بلکہ دہلی اور خود قلعہ معلیٰ کی فصیلوں میں موجود تھا۔ خود شاہان دہلی کی ضعیف الاعتقادی اس وقت شباب پر تھی۔ ایک واقعہ سے اس کا صحیح اندازہ ہو جائے گا جو ڈاکٹر محمد حسن نے وقائع اظفری کے حوالے نقل کیا ہے:

"وقائع اظفری میں مرزا علی بخت محمد ظہیر الدین اظفری نے جو شاہ عالم کے دور میں قلعہ معلیٰ میں قید تھے اور غلام قادر روہیلہ کے ہنگامہ کے بعد براہ لکھنؤ کرناٹک پہنچے قلعے کے اندر کے نقلی پیروں اور دھوکہ باز فقیروں کے متعدد واقعات لکھے ہیں جس سے اس دور کے صاحبان اقتدار کی ضعیف الاعتقادی پر روشنی پڑتی ہے اظفری نے ایک شاہ یقین کے قلعہ میں اثرات کے احوال لکھے ہیں اور انھوں نے جس جس طرح سے شہزادیوں کو بے وقوف بنایا ہے اس پر روشنی ڈالی ہے۔ مثلاً ایک جیونا بیگم کا واقعہ درج ہے جنھوں نے اپنے شہزادہ جواں بخت کے لکھنؤ چلے جانے پر پیروں فقیروں سے خود بھی وہاں پہنچنے کے لیے تعویذ گنڈے کرائے اس لیے کہ بیگم اور ان کے رشتہ دار قلعہ میں قید تھے۔ شاہ یقین نے اس معاملہ میں بیگم کو خوب بے وقوف بنایا اور یہ یقین دلایا کہ سال بھر کے اندر کسی دن موکلان غیبی کے ذریعہ جیونا بیگم کا پلنگ اٹھوا کر لکھنؤ بھیج دیا جائے گا غرض مدت دراز تک جب بیگم کا خواب شرمندۂ تعبیر نہ ہوا اور شاہ یقین کو راز فاش ہونے کا اندیشہ ہوا تو وہ اچانک غائب ہو گئے۔"

ایک جیونا بیگم تک یہ کیفیت محدود نہ تھی بلکہ پورا معاشرہ انھیں توہمات کے برگ و بار کے سہارے جی رہا تھا۔ دہلی سے لکھنؤ تک گنڈوں تعویذوں منتوں مرادوں عرسوں قوالیوں اور دفع بلیات اور تکمیل خواہشات کے لیے نذر و نیاز اور اوراد وظائف کی

دھوم دھام تھی۔ محنت و مشقت جد و جہد اور عرق ریزی سے لوگوں کا دل سرد تھا۔ عیش و عشرت کے سنہرے خوابوں سے لوگ مخمور رہنا چاہتے تھے اور جو آرزوئیں دست و بازو سے نہ پوری ہوتیں ان کے لیے غیبی طاقتوں پر انحصار کیا جاتا۔ مسائل کی گتھیوں کو عمل کے ناخن سے سلجھانے کے بجائے کرامات اور خوارق عادات کا سہارا تلاش کیا جاتا اور تصوف کے مرغزاروں میں اس طرح کی حسرتوں کی تکمیل کے لیے بڑے مواقع تھے۔ زندگی کے آلام سے فرار کی یہی آرزو انھیں طوائفوں کے عشرت کدوں میں لے جاتی اور اسی غرض سے وہ مکر و ریا کا جال بچھانے والے صوفیوں کی خانقاہوں میں حاضری دیتے۔ بقول خلیق نظامی "لوگ جس عقیدت سے خانقاہوں اور مزارات پر جاتے تھے اسی جوش اور ولولہ سے طوائفوں کی محفلوں میں شرکت کرتے تھے"۔ ان کی رندی اور مذہبیت ساتھ ساتھ چلتی۔ عیش کوشی زندہ دلی اور نشاط پرستی کی یہ روایت دربار سے بازار تک اور دہلی سے لکھنؤ تک ہر جگہ رائج تھی ہر طرف ایک ہی طرح کے مسائل درپیش تھے اور ان کا ایک طرح کا علاج ہر جگہ اختیار کیا گیا تھا۔ اگر لکھنؤ میں نوابین درگاہ حضرت عباس میں حاضری دیتے تھے تو بادشاہان دہلی صوفیا کی محفلوں میں دست بستہ جاتے محمد شاہ نے شاہ مبارک کو برہان الطریقت شاہ رمز کو فصیح البیان اور شاہ بڈھا کو برہان الہدایت کا خطاب دیا تھا۔ بادشاہ کے اس رنگ کو دیکھ کر امرا اور وزرا پر بھی بزرگوں سے منتیں مانگنے اور تعویذ اور گنڈے طلب کرنے کا شوق چھا گیا' اب جسے دیکھئے ولایت کے منصب کا دعویدار بننے لگا حتیٰ کہ مورخین کے بقول گاؤں کے بازار کے کاریگروں تک نے نقلی عمامے اور جبّے پہننے شروع کر دیئے تھے۔ ●●

حافظ کی شاعری

اسلامی نقطۂ نظر سے

(۲)

ڈاکٹر کبیر احمد جائسی علیگ

آٹھویں نکتہ میں احمد کسروی نے اس بات کا اظہار کیا ہے کہ حافظ کے بیشتر اشعار کا موضوع صوفیوں اور خراباتیوں کی یہی کشمکش و کشاکش ہے۔ جن لوگوں کا یہ خیال ہے کہ حافظ ریاکار صوفیوں اور زاہدوں سے مصروف پیکار رہے ہیں، کسروی کے نزدیک وہ لوگ غلطی پر ہیں کیوں کہ ان لوگوں کو اس کشاکش کا علم ہی نہیں ہے جو صوفیا اور خراباتیوں کے درمیان برپا تھی یوں تو احمد کسروی کو اس بات کا اعتراف ہے کہ حافظ کے یہاں کہیں کہیں ریاکار صوفیوں کی تنبیہ بھی دکھائی دیتی ہے مگر ان کے کلام کا بیشتر حصہ جبریت، مستی و رندی، سادہ رُدیوں سے عشق اور بے ناموسی کے موضوعات پر مشتمل ہے اور وہ اسی کی تعلیم دیتے ہیں ان کی یہ تعلیم ریاکار صوفیوں کی پیروی کرنے سے کہیں زیادہ بدتر ہے۔ احمد کسروی کے نزدیک حافظ کہیں کہیں خدا سے بھی گستاخی کر جاتے ہیں جو بدترین گناہ ہے۔ اسی سلسلۂ سخن میں احمد کسروی نے اپنی قوم کی اس عادت پر اظہار تاسف کیا ہے کہ جب وہ کسی کی تعریف کرتے ہیں تو اس کو جامع کمالات اور ہر فن مولا بنا کر پیش کرتے ہیں اور اگر کسی کی مخالفت کرتے ہیں تو دنیا کی کوئی بدی ایسی نہیں ہوتی جو اُس سے منسوب نہ کرتے ہوں۔ ایرانی قوم نے حافظ کی توصیف میں اسی ذہنیت کا مظاہرہ کیا ہے۔ وہ اس سلسلے میں مثال کے طور پر حافظ کا درج ذیل شعر لکھتے ہیں: ۔

دوش دیدم کہ ملایک در میخانہ زدند　　خاکِ آدم بسرشتند و بہ پیمانہ زدند

پھر اس شعر پر تبصرہ کرتے ہوئے بتلاتے ہیں کہ یہ وہی خیال ہے جس کو خراباتیوں کا گروہ بار بار دہراتا رہا ہے وہ بھی کہتا رہا ہے کہ جس وقت آدم کا پتلا بنانے کے لیے مٹی گوندھی گئی تو اُس میں تھوڑی سی شراب ملادی گئی یہی وجہ ہے کہ ہم آدم کی اولادوں کے دلوں میں شراب کی محبت موجزن ہے۔ حافظ بھی اسی مضمون کو دہرانا چاہتے ہیں۔ کسروی کو اس شعر کی ساخت اور انتخاب الفاظ پر بھی اعتراض ہے خاص طور سے "بہ پیمانہ زدند" کے الفاظ پر۔ کیونکہ پیمانہ ظرفِ شراب ہے، شراب نہیں اس لیے ان کے نزدیک یہ کہنا کہ "خاک آدم بسرشتند و بہ پیمانہ زدند" بے معنی ہے اسی طرح کی چند مزید مثالیں پیش کرنے کے بعد انھوں نے بڑے سخت لہجے میں یہاں تک کہہ دیا ہے:۔

"ایں است اندازۂ یاوہ گوئیِ فیلسوفِ شیراز۔ اکنوں شما اگر از ہواداران حافظ بپرسید، خواہید دید کہ ایں شعر را کہ شاید صدبار خواندہ اند توجہی بہ معنایش نکردہ اند۔ کوردلان تنہا بنام آنکہ شعر حافظ است با صد لذت خواندہ ولی معنایش را نفہمیدہ اند"

(ص ۲۸-۲۹)

(شیراز کے فلسفی کی یاوہ گوئی کا انداز یہ ہے۔ اب اگر آپ حافظ کے معتقدوں سے پوچھیں تو آپ دیکھیں گے کہ اگرچہ انھوں نے اس شعر کو سیکڑوں بار پڑھا ہے لیکن انھوں نے اس کے معنی کی طرف کوئی توجہ نہیں دی ہے۔ اِن دلوں کے اندھوں نے صرف اس نام پر کہ یہ شعر حافظ کا ہے اس کو سیکڑوں بار لطف و لذت کے ساتھ پڑھا ہے مگر اس کے معنی نہیں سمجھے ہیں۔)

کسروی نے اپنے مقالے کے نویں نکتہ میں حافظ کی اُن تعلیمات کی ایک فہرست دی ہے جن کو وہ غلط (بدآموز) سمجھتے ہیں۔ اس فہرست کو پیش کرنے سے قبل انھوں نے اپنی اُسی بات کا اعادہ کیا ہے کہ حافظ اپنی شعرگوئی کے لیے جن علوم اور افکار و نظریات

سے مواد فراہم کرتے ہیں وہ ایک دوسرے کے برعکس و برخلاف ہیں یہی وجہ ہے کہ جب ہم حافظ کے اشعار کا مطالعہ کرتے ہیں تو ہم کو کبھی وہ خراباتی کے روپ میں جلوہ گر نظر آتے ہیں تو کبھی صوفی کے۔ کبھی ایک مسلمان دکھلائی دیتے ہیں تو کبھی شاعر محض۔ قصہ مختصر حافظ خود نہیں جانتے کہ وہ کیا ہیں؟ چونکہ کوئی حقیقی و واقعی جذبہ ان کے دل میں موجزن نہیں ہوتا اس لیے ان کے اشعار اس قبیل کے ہوتے ہیں:

غافلست آنکو بشمشیر از توی پیچید عنان — قند رالذت مگر نیکو نمی داند مگس
کوہت از اشکم چو دریا گشت دمی ترسم کہ باز — بر سر آیند ایں رفیقان سبکسار تو خس

ان کو نقل کرنے کے بعد سوال کرتے ہیں

"اینها چه معنائی میدارد؟ چرا باید کسی عمر با ایں سخنان پوچ بیهوده بسر دہر"

(ان اشعار کے معنی کیا ہیں؟ کوئی شخص کیوں اپنی زندگی ان پوچ اور بیہودہ خیالات میں بسر کرے؟)

پھر انھوں نے واقعی و حقیقی شاعری اور شاعری برائے شاعری کے فرق کو چند جملوں میں واضح کرنے کی کوشش کی ہے بعد ازاں حافظ کی بدآموزیوں کی جو فہرست لکھی ہے وہ یوں ہے:۔

حافظ نے شراب کی گزاف آمیز توصیف کی ہے جس کو احمد کسروی سمجھنے سے قاصر ہیں کہ یہ تعریف و توصیف کس لیے ہے؟ حافظ اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا نے شراب کا ایک وصف یہ بیان کیا ہے کہ شراب سربستہ رازوں کو افشا کرتی ہے اور انسان کو جن چیزوں کا علم نہیں ہوتا ان کا علم مہیا کرتی ہے۔ شراب کی اس طرح کی ستائش کو کسروی نے یاوہ گوئی کا نام دیا ہے اور لکھا ہے کہ درج ذیل اشعار کو پڑھ کر اگر کوئی شخص حافظ کو دیوانہ اور یاوہ گو کہے تو بجا ہے۔

بیا ساقی آن آب آتش خواص — بمن دہ کہ تا یا بم از غم خلاص
فریدون صفت کاویانی علم — برافرازم از پشتئی جام جم

بیا ساقی این نکتہ بشنو زمی   کہ یک نکتہ می بہ ز دیہیم کی

ان اشعار کو نقل کرنے کے بعد لکھتے ہیں :

"می توان باور کرد کہ نود در صد بادہ خواران ایران فریب این شعرہائی حافظ و دیگران را خوردہ اند و من نمی دانم ہواداران حافظ این نادانی ہای او چہ می گویند و چہ بہانہ پیش می کشند"[1]

(اس بات پر یقین کیا جا سکتا ہے کہ ایران کے نوے فی صدی شراب خوروں نے حافظ اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا کے اس طرح کے اشعار سے دھوکا کھایا ہے۔ مجھ کو اس بات کا علم نہیں ہے کہ طرفداران حافظ ان کی ان نادانیوں کے بارے میں کیا کہتے ہیں اور اس کے لیے کیا وجہ جواز بیان کرتے ہیں (ص ۲۱)

احمد کسروی کے نزدیک حافظ کی دوسری غلط تعلیم اس دنیا کی لعنت و ملامت کرنا اور اس کو ہیچ و پوچ سمجھنا[2] ہے۔ انھوں نے لکھا ہے کہ ایک جماعت ایران میں ایسی بھی تھی جو نہ تو کوئی کام کرتی اور نہ ہی اپنا گھر بسا کر زندگی کی ذمہ داریوں کا بار اٹھاتی جس کا لازمی نتیجہ یہ تھا کہ یہ جماعت زندگی کی خوشیوں کی لذت سے بے بہرہ ہو جاتی۔ جب ان کی نظر اہلی زندگی گزارنے والوں اور دنیا کے لذائذ سے لطف و مسرت حاصل کرنے والوں پر پڑتی ہے تو وہ جل کر اس طرح کے اشعار کہنے لگتے جس سے دنیا کا ہیچ و پوچ ہونا لوگوں پر واضح ہو جائے :

حاصل کارگہ کون و مکاں این ہمہ نیست   بادہ پیش آر کہ اسباب جہاں این ہمہ نیست
جہان و کار جہان جملہ ہیچ در ہیچ است   ہزار بار من این نکتہ کردہ ام تحقیق

---

[1] ہوشیار از حافظ صہبا گسار   جامش از زہر اجل سرمایہ دار
رہن ساقی خرقۂ پرہیز او   می علاج ہول رستاخیز او (اقبال)

[2] تخم نخل آہ در کہسار کاشت   طاقت پیکار با خر دنداشت
دعوی او نیست غیر از قال و قیل   دست او کوتاہ و خرما بر نخیل

مجو درستیٔ عہد از جہان سست نہاد که این عجوزه عروس ہزار داماد است

اشعار کی اصل روح پر تنقید کرتے ہوئے انھوں نے لکھا ہے:

"حافظ اگر بہرہ ای خرد میداشت این می دانست که در این جہان بیکار و بیپشه نتوان زیست ۔ میدانست که در کنج میخانه ها نشستن و یاوه سرودن و چشم بدست این شاه و آن وزیر دوختن جہان را بخود زندان ساختن است ، و این بود برای خود کاری یا پیشه ای پیش می گرفت و نیازی بنکوہش از جہان پیدا نمی کرد ۔

ہر چند این نکوہش ہا از جہان بسیار بی معنی است ، آنان معنی جہان و زندگانی را نه دانسته بودند و نافہمانه بسخن ہائی پرداخته اند ۔ ولی ہمان سخنان نافہمانه آنان در دلہا جامی گیرد و مایۂ کجی اندیشہ ہا میگردد و عزمہا را سست می گرداند ۔ امروز یکی از انگیزہ ہای بیدردیٔ ایرانیان ہمان سخنانست ۔ در نزد خود بجہان آن ارزش را نمی دہند که در راہش بکوشش و جانفشانی پردازند ۔ از جہان ہمین اندازه رامی خواہند که خوراک و پوشاکی از ہر راہی که باشد بدست آورند و روز بگزرانند۔" (ص ۳۱-۳۲)

(حافظ اگر کچھ بھی عقل و خرد رکھتے تو اس بات سے واقف ہوتے کہ اس دنیا میں کوئی پیشہ اختیار کیے بغیر بیکار رہ کر زندگی نہیں گزاری جا سکتی ، وہ اس بات سے بھی واقف ہوتے کہ شراب خانہ کے ایک گوشہ میں بیٹھے رہنا ، لایعنی اشعار کہنا اور اپنی آنکھوں کو کبھی اس بادشاہ اور کبھی اس وزیر کے ہاتھوں پر گاڑے رکھنا ، دنیا کو اپنے لیے ایک قیدخانہ بنانا ہے ۔ اگر وہ اس حقیقت سے واقف ہوتے تو اپنے لیے کوئی کام یا پیشہ منتخب کرتے اور ان کو اس بات کی مطلق ضرورت نہ ہوتی کہ وہ اس دنیا کی اس طرح لعنت ملامت اور (مذمت) کریں۔

ہر چند دنیا کی یہ لعنت ملامت انتہائی بے معنی ہے۔ یہ لوگ دنیا
اور زندگی کی اصل وحقیقی معنوں کو نہ سمجھتے تھے (اس لیے) انھوں
نے (اس سلسلے میں) احمقانہ باتیں کہی ہیں لیکن ان لوگوں کی یہی احمقانہ
باتیں دلوں میں گھر کر لیتی ہیں جو کج اندیشیوں کا سبب بنتی ہیں اور
ہمت وولولہ کو سلا کر رکھ دیتی ہیں۔ آج کے ایرانیوں کی بے حسی کے
محرکات میں سے ایک محرک ان لوگوں کی یہی باتیں ہیں۔ وہ دنیا کو وہ
حیثیت نہیں دیتے کہ اس کی راہ میں کوشش وجانفشانی کے ساتھ
لگ جائیں وہ دنیا سے صرف اس بات کی توقع رکھتے ہیں کہ ان کو
کسی بھی طرح پیٹ بھرنے کے لیے کھانا اور تن ڈھانکنے کے لیے
کپڑا مل جائے اور وہ اپنی زندگی کے دن پورے کر جائیں)
کسروی کو حافظ سے ایک شکایت یہ بھی ہے کہ وہ انسانوں کو بے حسی، سستی
اور کاہلی کی تعلیم دیتے ہیں صرف یہی نہیں بلکہ وہ لوگوں کو گدائی اور بے آبروئی تک
کی تعلیم دینے سے گریز نہیں کرتے حافظ کی ان باتوں کو وہ حافظ کی غلط تعلیمات میں شمار
کرتے ہیں اور اپنے دعوے کی دلیل کے طور پر درج ذیل اشعار نقل کرتے ہیں:

غلام ہمت آنم کہ زیر چرخ کبود ز ہر چہ رنگ تعلق پذیرد آزاد ست
چو خواہد شود عالم از ماتہی گدائی بسی بہ ز شاہنشہی
بخواری منگر ای منعم فقیران وضعیفان را کہ صدر مسند عزت گدائی رہ نشیں دارد

ان کے نزدیک حافظ کی چوتھی غلط تعلیم "جبریت" کی تبلیغ ہے۔ جس کو وہ طرح
طرح سے اپنے اشعار میں پیش کیا کرتے ہیں۔ کسروی نے اس سلسلے میں حافظ کے صرف
دو اشعار نقل کیے ہیں جو درج ذیل ہیں:

رضا بداده بده وز جبین گره بگشای کہ بر من وتو در اختیار نگشاده است
گر رنج پیشت آید وگر راحت ای حکیم نسبت مکن بغیر کہ این ہا خدا کنند

اس سلسلے میں ان کا خیال یہ ہے کہ حافظ کی شاید ہی کوئی ایسی غزل ہو جس میں جبریت

کی تعلیم نہ دی گئی ہو کسروی نے اس تعلیم کو حافظ کی نادانی و نافہمی کا نام دیا ہے اور اس پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے۔

حافظ کی پانچویں غلط تعلیم یہ ہے کہ وہ اس خرد کو جو خدا کا گراں مایہ عطیہ ہے بے قیمت گردانتے ہیں مثلاً ان کے درج ذیل اشعار اسی قبیل کے ہیں:

قیاس کردم و تدبیر در رہ عشق ۔۔۔ چو شبنم ست کہ در بحر میکشد رقمی

مرا بہ صبح عقل مترساں دمی بیار ۔۔۔ کاین شحنہ در ولایت ما ہیچ کارہ نیست

اس قبیل کے اشعار سے کسروی نے یہ نتیجہ برآمد کیا ہے کہ حافظ کے نزدیک اس دنیا میں نہ کوئی حقیقت ہے اور نہ ہی عقل و خرد سے کوئی فائدہ۔ اسی لیے ان کے اشعار میں درج بالا تمام جذبات در آئے ہیں۔

کسروی کو حافظ سے سب سے بڑی شکایت یہ ہے کہ وہ خدا سے زباں درازیاں کرتے ہیں اس سلسلے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اس کو یہاں پورا کا پورا نقل کر دینا مناسب ہے۔

"در شعر ما گفت خطا بر قلم صنع نرفت ۔۔۔ آفرین بر نظر پاک خطا پوشش باد

یک حافظی کہ در یک گوشۂ میخانہ زندگی با پستی بسر می بردہ بخدا ایراد ہای می گرفتہ شاہ یحیی از نامرد ترین فرمان روایان ایران بشمار است خاندان مظفری ہمہ شان خونخوار و نامرد و پیمان شکن و زینہار خوار می بودند۔ پدر میل بچشم پسر می کشید، پسر پدر را می کشت، برادر با برادر جنگ میکرد۔ آنگاہ شاہ یحیی در میان ایشاں از ہمگی بدتر و نامردتر بود کہ می تواں گفت مایۂ نابودئ آں خاندان بیش از ہمہ ایں گردید یک چنیں فرماں روای بی ارجی را حافظ ستودہ میگوید:

تسلیم تو بر جان و خرد واجب و لازم ۔۔۔ انعام تو بر کون و مکاں فائض و شامل

و در برابر آفریدگار بزرگ جہاں گردن کشی نمودہ بزبان درازی ہا می پردازد۔ میگویند حافظ فیلسوف بودہ، فیلسوف با نواقص کون را اظہار می کنند" میگویم، فیلسوف آں پستی را از خود نشاں نمی دہد کہ برای چند دینار (ذیلم)

یک شاہ یحییٰ را بستاید و بگوید:

روز ازل از کلک تو یک قطرہ سیاہی ‏ بر روی مہ افتاد کہ شد حلّ مسایل
خورشید چو آں خال سیہ دید بدل گفت ‏ ای کاش کہ من بودمی آں بندۂ مقبل

فیلسوف چناں نادانی از خود نشان نمی دہد:

ایں ہا زیانہای دیوانِ حافظ است۔ بماند آنکہ بی شرمانہ دم از امرد بازی می زند۔ بماند آنکہ صوفیگری و خراباتیگری و دیگر پندار ہای بیہودہ را با شیوہ ترین زبانی بشعر آوردہ و در دلہا جایگزیں می گرداند (ص ۲۳-۲۴)

(ایک ایسا حافظ جس نے اپنی زندگی شراب خانہ کے ایک کونے میں بسر کی ہے، خداوند تعالیٰ پر اعتراض کرتا ہے۔ شاہ یحییٰ جو ایران کے وحشی ترین بادشاہوں میں شمار ہوتا ہے[1]۔ آل مظفر جو کہ تمام کے تمام وحشی، خونخوار پیمان شکن اور معاہدہ شکن تھے، باپ لڑکے کی آنکھ میں سلائی پھروا دیتا تھا، لڑکا باپ کو مار ڈالتا تھا، بھائی بھائی سے جنگ کرتا تھا۔ شاہ یحییٰ ان سب میں وحشی ترین اور بدترین بادشاہ تھا۔ جس کے بارے میں یہ کہا جا سکتا ہے کہ اس خاندان کے خاتمے کا سبب سب بادشاہوں سے زیادہ یہی شخص تھا۔ ایک ایسے بے قیمت بادشاہ کی تعریف کرتے ہوئے حافظ یہ کہتا ہے:

تعظیم تو بر جان و خرد واجب و لازم ‏ انعام تو بر کون و مکاں فایض و شامل

لیکن اِس دنیا کے عظیم خالق کا مد مقابل بن کر گردن کشی بھی کرتا ہے اور زبان درازی بھی۔ لوگ کہتے ہیں کہ "حافظ فلسفی تھا اور فلسفی دنیا کے نقائص کو بیان کرتا ہے"۔ میں اس کے جواب میں کہتا ہوں کہ فلسفی اس پستی کا مظاہرہ نہیں کرتا کہ صرف چند دیناروں کے لیے شاہ یحییٰ جیسے بادشاہ کی

---

[1] غالباً یہاں پر متن طبع اوّل کے مطابق نہیں شائع ہوا ہے۔

تعریف کرے اور کہے:

روز ازل از کلک تو یک قطرہ سیاہی | بر روی مہ افتاد کہ شد حل مسائل
خورشید چو آن خال سیہ دید بدل گفت | ای کاش کہ من بودمی آن بندۂ مقبل

فلسفی اس طرح کی احمقانہ باتیں نہیں کرتا۔ وہ اس بات پر قائم رہتا ہے کہ بے شرمانہ طور پر امرد بازی کا دم بھرے۔ تصوف، خراباتیت اور اسی طرح کے دوسرے افکار و نظریات کو بہترین زبان میں شعر کے قالب میں ڈھال کر لوگوں کے دلوں میں ان کو نقش کر دے۔

اپنے اس نویں نکتہ میں کسروی نے حافظ پر جو فرد جرم عاید کی ہے وہ بڑی سنگین نوعیت کی ہے لیکن ادب کے ایک طالب علم کی حیثیت سے ہم کو یہ محسوس ہوتا ہے کہ اس مقام پر کسروی جذباتیت سے مغلوب ہو گئے ہیں۔ اگر انھوں نے ان نکات کی مزید تشریح کر دی ہوتی اور اپنی بات کو مزید مثالوں کے ذریعہ خالص علمی اور غیر جذباتی انداز میں پیش کرتے تو ان کی بات زیادہ مناسب اور مفید ہوتی۔ انداز بیان کی اس خامی کے باوجود کسروی نے حافظ کے جو اشعار پیش کیے ہیں ان کے بارے میں یہ نہیں کہا جا سکتا کہ انھوں نے ان کا مطلب توڑ مروڑ کر پیش کیا ہے۔ ان اشعار کے الفاظ سے جو معنی برآمد ہوتے ہیں وہ ذہن و دماغ کو جھنجھوڑ کر رکھ دیتے ہیں اور قاری کو اس بات پر مجبور کرتے ہیں کہ وہ ایک بار پھر سے رک رک کر ٹھہر ٹھہر کر حافظ کے ایک ایک شعر کا مطالعہ کرے اور اس بات تک پہونچنے کی کوشش کرے کہ حافظ کی شاعری کس مقصد کا پیام دیتی ہے؟ اپنے لہجے کی درشتگی اور کرختگی کے باوجود کسروی اس بات میں کامیاب ہو جاتے ہیں کہ حافظ کے چہرے سے عقیدت کا نقاب اتر جائے اور ان کے اشعار پر مزید غور و خوض ہو غالبًا ان کا اصل مقصد بھی یہی تھا۔

اپنے اس طویل مقالے کے آخری نکتہ میں کسروی نے اس بات سے بحث کی ہے کہ جب حافظ کا کلام ان نقائص سے بھرا پڑا ہے اور ان کی تعلیمات انسانی ضمیر کو زندہ درگور کر دیتی ہیں تو مستشرقین حافظ کے کلام کی اتنی تعریف و توصیف کیوں کرتے ہیں اپنے اس سوال کے جواب میں انھوں نے جو کچھ تحریر کیا ہے ہم درج ذیل

سطور میں اس کا خلاصہ اپنی زبان میں لکھتے ہیں:

اس سلسلے میں انھوں نے حافظ کی ایک مشہور غزل کے کئی اشعار نقل کر کے ان کی ژولیدہ بیانی اور معنی سے بے نیازی واضح کی ہے۔ انھوں نے ان اشعار کی تنقید میں جو انداز بیان اختیار کیا ہے وہ کلیم الدین احمد کے اندازِ بیان سے بہت ملتا جلتا ہے۔ پھر ایرانیوں کو مخاطب کر کے انھوں نے درخواست کی ہے کہ ایران کے لوگ اپنی عقل و فہم سے کام لے کر حافظ کے کلام کا جائزہ لیں اور اغیار کی عینک سے ان کو دیکھنے کی کوشش نہ کریں۔ حافظ کے اشعار میں جس جبریت کی تعلیم تقریباً ان کی ہر غزل میں ملتی ہے ایک بار پھر کسروی نے اس پر بڑے سخت الفاظ میں تنقید کی ہے اور ایران کے نامی گرامی ظالموں، قاتلوں اور بدمعاشوں کا نام لے کر انھوں نے دریافت کیا ہے کہ اگر یہ لوگ بھی یہی عذر کریں کہ ع در کوئی نیک نامی ما را گزر نہ دادند تو اس دنیا کا حشر کیا ہوگا۔

اس کے بعد انھوں نے مستشرقین پر تنقید کرتے ہوئے لکھا ہے کہ یہ تمام کے لوگ سرزمین مشرق کے بدخواہ ہیں اور ان کی خواہش ہے کہ مشرق میں رہنے والے تمام افراد حافظ کی طرح ہو جائیں تاکہ یورپ اور امریکہ کے لوگ سارے دنیا پر چھائے رہیں مستشرقین یہ چاہتے ہیں کہ مشرق کے تمام لوگ حافظ اور خیام کی پیروی کرتے ہوئے کوشش اور تلاش کو ایک لاحاصل شے سمجھیں، ان کی یہ بھی خواہش ہے کہ مشرق کے افراد خراباتیوں کی طرح دنیا کو ہیچ پوچ سمجھیں اور امروز کو غنیمت شمار کرتے ہوئے اپنے ماضی اور مستقبل پر مطلق غور نہ کریں تاکہ مغربی ممالک کے لوگ اپنی مشین سازی میں لگے رہیں، جنگی ساز و سامان تیار کرتے رہیں، اپنے فوجیوں کی تربیت کر کے ان کو فضا میں پرواز کرنا سکھائیں اور سرزمین مشرق کے لوگ حافظ، خیام اور سعدی بنے ہوئے اپنی زندگیوں کو قافیہ پیمائی میں گزار دیں۔ مستشرقین کا یہ رویہ صرف دیوانِ حافظ ہی کے ساتھ مخصوص نہیں ہے بلکہ ہر وہ چیز جو مشرقی ممالک کے لوگوں کو پس ماندہ تر بنا سکتی ہے ان چیزوں کو وہ سعدی، حافظ، خیام اور

مولانا روم کے دیوان سے، تصوف، خراباتیت اور دیگر فرقوں کے افکار و آراء،
سانپ پوجا، گائے پوجا، یوگا اور روضہ خوانی (ایران کی مجلس عزا) سے تلاش کرکر کے
نکالیں ان کی دن دوگنی رات چوگنی ترویج و اشاعت میں مصروف رہیں۔

مستشرقین پر ان الفاظ میں تنقید کرنے کے بعد وہ ان ایرانیوں پر بھی تنقید کرتے
ہیں جو مستشرقین کے آلۂ کار بنے ہوئے ہیں۔ کسروی کا خیال ہے کہ یہ ایرانی حضرات دیدہ و
دانستہ صرف اپنے اس مفاد کے لیے کہ اچھا کھائیں، اچھا پہنیں، موٹروں پر چلیں اور اپنی
زندگی کے دن تفریح اور عیش و عشرت میں گزاریں، پوری ایرانی قوم کو گمراہ کرکے اپنے
وحشی پن کا ثبوت دے رہے ہیں۔

کسروی کے خیال میں ایرانیوں کا ایک گروہ ایسا بھی ہے جو نادانستہ ان مستشرقین
کا فریب خوردہ ہے وہ جب یہ دیکھتے ہیں کہ یورپ اور امریکہ کی مطبوعہ کتابوں میں حافظ
و خیام کا نام بڑی ستائش و تکریم کے ساتھ درج ہے تو (محمد علی) فروغی، محمد قزوینی
اور ڈاکٹر (قاسم) غنی جیسے لوگ دیوان حافظ کی ترتیب و اشاعت میں لگ جاتے ہیں
ان کے اشعار کی شرحیں لکھتے ہیں اور یہ سمجھتے ہیں کہ واقعی حافظ، سعدی، مولانا روم، خیام
اور ان کے قبیل کے دوسرے شعرا ایران کے نامی گرامی فرزند تھے۔

خاتمۂ کلام کے طور پر انھوں نے ایران کے اُن ادیبوں پر بڑے سخت الفاظ میں
تنقید کی ہے جنھوں نے کسروی کے مقالے کے جوابات لکھے تھے ان کا خیال ہے کہ ان
میں سے کسی نے اصل مسئلہ کو نہیں چھوا ہے اور کسروی نے حافظ کے کلام پر جو اعتراضات
کیے ہیں ان کا جواب تو کسی نے نہیں دیا ہے البتہ حماقت کے کبریٰ و صغریٰ ضرور ملاتے
رہے ہیں۔ کسروی کی یہ درشت تحریر ان الفاظ پر ختم ہوتی ہے۔

"ما بد آموزی ہای شاعر را — از ستائش بادہ خواری، و یا فشاری
در جبر یگری، و بی ارج شماردن جہان، و پردہ دری در سادہ بازی و مانند
این ہا کہ بر یکی گناہ بزرگی او و وزیان بزرگی تو دہ است۔ می شماریم و شعر
ہای او را بگواہی یاد می کنیم۔ یکی از انان پاسخ دادہ چنین میگوید" شما حافظ را

از نظر اجتماع انتقاد کردہ اید حافظ کہ اجتماعی نیست، خودش میگوید من اجتماعی نیستم۔ او شاعر است" آدم در می ماند کہ در برابر چنیں گفتہ پوچ چہ بزبان آورد و چوں می اندیشد می بیند راستی اینان بیچارہ شدہ اند۔ راستی را نیرو ہای خداداد ایشاں تباہ گردیدہ و چارہ نمی بیند جز آنکہ بخاموشی گراید۔ درست مانند آنست کہ شما با توپ و تانک و شصت تیر و آیروپلان بہ یک شہری یا دہی حملہ برید و بہ بینید مردم آنجا با دُکنک بجلو شما می آیند کہ ناگزیر گردید دست باز نکردہ ہم چناں آرام بایستید"

(ص ۴۰)

(ہم شاعری کی غلط (بری) تعلیمات کی — (یعنی) شراب نوشی کی تعریف جبریت کی مسلسل تبلیغ، دنیا کو بے قیمت سمجھنا اور نوخیزوں سے اظہار عشق و محبت، کی نشاندہی کرتے ہیں اور مثالوں کے ذریعہ اپنے دعوے کی دلیل پیش کرتے ہیں۔ ان میں سے ہر چیز شاعر کا گناہ عظیم ہے اور عوام کو زبردست نقصان پہونچانے والی۔ اِن لوگوں (ہم کارانِ مستشرقین) میں سے ایک شخص اس کا جواب یوں دیتا ہے۔" آپ نے حافظ پر سماجی نقطۂ نظر سے تنقید کی ہے۔ حافظ سماجی انسان نہیں ہیں وہ خود کہتے ہیں کہ میں سماجی انسان نہیں بلکہ شاعر ہوں" (یہ جواب سن کر) انسان حیران و پریشان ہو جاتا ہے کہ اس لایعنی اور احمقانہ بات کے جواب میں انسان کیا کہے۔ جب وہ اس بات پر غور و فکر کرتا ہے تو دیکھتا ہے کہ واقعی یہ لوگ عقل و فہم سے عاری ہیں اور واقعی ان کی خداداد قوتیں تباہ و برباد ہو گئی ہیں[1]۔ پھر انسان کے پاس بجز اس کے کوئی چارہ نہیں رہ جاتا کہ ان لوگوں کے جواب کے سلسلے میں خاموشی اختیار کرے۔ ان لوگوں کی مثال بالکل ایسی ہی ہے جیسے آپ توپ، ٹینک،

---

[1] اس جملے کے متن میں "را" کا لفظ غالباً غلطی سے شائع ہو گیا ہے

مشین گن اور ہوائی جہاز کے ذریعے کسی شہر یا قصبہ پر حملہ کریں اور یہ دیکھیں کہ وہاں کے لوگ غبارہ لے کر آپ کے مدمقابل آ گئے ہیں۔ اس وقت ناگزیر ہو جائے گا کہ آپ مزید اپنا ہاتھ نہ اٹھائیں (یعنی حملہ نہ کریں) اور اطمینان وسکون کے ساتھ اپنی جگہ ڈٹے رہیں)

احمد کسروی تبریزی اپنے مخصوص مذہبی، ادبی، سیاسی اور سماجی افکار و آرا کی وجہ سے ایران میں ہمیشہ متنازع فیہ رہے اور ان کی پوری زندگی اپنے مخالفین پر وار کرنے اور ان کا وار سہنے میں گزری لیکن وہ جس بات کو حق سمجھتے اس کا اظہار برملا کر دیا کرتے اس حق گوئی کی انھوں نے یہ سزا پائی کہ ان کو گولی مار کر ہلاک کر دیا گیا۔ حافظ کے اشعار کے بارے میں انھوں نے جو کچھ لکھا ہے اُس سے صد فی صد اتفاق کرنا تو مشکل ہے۔ تاہم انھوں نے خراباتیت کا مختصر سا تعارف کرا کے اس بات کی جو نشاندہی کی ہے کہ خراباتیت نے کس کس رنگ اور کس کس پہلو سے ایران کے مسلمانوں پر حملہ کیا ہے وہ خاص طور سے قابلِ غور ہے۔ ابھی ہندوستان تو کیا ایران میں بھی خراباتیت کی ابتدا اور اس کی بتدریج نشوونما کے سلسلے میں کوئی کام نہیں ہوا ہے۔ احمد کسروی تبریزی کی یہ تحریر فارسی ادبیات کے طالب علموں کو اس بات کی دعوت دیتی ہے کہ وہ اس موضوع پر کام کریں اور یہ دیکھیں کہ خراباتیوں کے نظریات اور افکار نے کس حد تک، کن کن پہلوؤں سے اور کس طرح حافظ کو متاثر کیا ہے تاکہ فارسی شاعری کے بہت سے ان علائم کی تفہیم ہمارے لیے آسان ہو جائے جن کی ہم بہت سی تعبیریں، تشریحیں اور توضیحیں کیا کرتے ہیں۔

محمد گل اندام کے نام سے منسوب دیوانِ حافظ کے دیباچے سے لے کر علی دشتی کی "نقشی از حافظ" تک، یعنی تقریباً چھ سو برسوں تک حافظ کی مخالفت میں اس طرح کی بات نہیں کی گئی جس طرح کی بات کسروی کی تحریر میں ملتی ہے۔ علامہ اقبال کے مکاتیب کے مطالعہ سے اس قدر ضرور معلوم ہوتا ہے کہ بیسویں صدی کے اوائل میں ایران سے ایک کتاب حافظ پر ایسی شائع ہوئی تھی جس میں حافظ کے کلام پر درشت الفاظ میں تنقید کی گئی تھی اس وقت وہ کتاب ہمارے پیش نظر نہیں ہے اس لیے ہم یہ عرض کرنے سے

قاصر ہیں کہ احمد کسروی تبریزی مذکورہ کتاب کے مصنف سے کس حد تک متاثر ہیں لیکن ہم یہ ضرور کہہ سکتے ہیں کہ کسروی کی تحریر نے ایران کے دانش ور طبقہ کو یقیناً متاثر کیا ہے مثال کے طور پر ہم ایک کتاب کا خاص طور سے ذکر کریں گے جو ایران کے اسلامی انقلاب سے دو یا تین سال قبل، ایک ایرانی جلاوطن دانشور رضا براہنی تبریزی نے انگریزی زبان میں شائع کی تھی مذکورہ کتاب کا نام "The Crowned Cannibales" ہے ۔ اس کتاب میں حافظ کی شاعری کا جس مخصوص اور منفرد انداز سے تجزیہ کیا گیا ہے وہ ہمارے مخصوص مطالعے کا مستحق ہے ۔ (ختم شد)

محترم قارئین

سہ ماہی تحقیقات اسلامی کا بارہواں شمارہ آپ کے ہاتھوں میں ہے ۔ الحمد للہ کہ اس نے اس طرح تین سال مکمل کر لیے ۔ اللہ کا شکر ہے کہ اسے چوٹی کے اصحاب فکر و اہل قلم کا تعاون حاصل ہے اور اس کا حلقہ اشاعت بھی وسیع ہو رہا ہے ۔

اس دوران میں اپنے محترم قارئین کے خطوط سے ان کے تاثرات معلوم ہوتے رہے ہیں بیشتر کا تقاضا یہ تھا کہ اس کی کتابت و طباعت کے معیار کو اور بہتر بنانا چاہئیے ہماری بھی ہر بار یہی خواہش رہی لیکن رسالہ کی مالی حالت اس میں سب سے بڑی رکاوٹ ہے ۔

کاغذ اور ساتھ ہی دوسری چیزوں کی گرانی کی وجہ سے سبھی رسائل نے اپنی قیمت میں اضافہ کر دیا ہے اس وقت تحقیقات اسلامی کی ضخامت کے رسائل کی قیمت دس بارہ روپیے فی شمارہ ہے لیکن اب تک تحقیقات اسلامی کی قیمت میں کوئی اضافہ نہیں ہوا ہے ۔

اب سوچا یہ جا رہا ہے کہ آئندہ سے آپ کا پسندیدہ رسالہ آفسیٹ سے شائع ہوا کرے اس سے اس کی طباعت کا معیار بہت بلند ہو جائے گا اور موجودہ مواد کے مقابلے میں ڈیوڑھا مواد آپ کو ملے گا آفسیٹ کی طباعت و کتابت میں موجودہ اخراجات میں کافی اضافہ ہو جائے گا اس کے پیش نظر ہم نے سوچا ہے کہ رسالہ کا سالانہ زر تعاون ۲۵ روپیہ اور ایک شمارہ کی قیمت ۷ روپیہ کر دی جائے اس سلسلے میں آپ حضرات کے مشوروں کی ضرورت ہے امید ہے ہمارے ساتھ آپ کا تعاون جاری رہے گا ۔

منیجر

بحث ونظر

تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب

(افکارِ فراہیؒ کا مطالعہ)

جناب عبیداللہ فہد فلاحی

قرآن کے ایک عام قاری کو اس کے مطالعہ کے دوران ایک الجھن یہ محسوس ہوتی ہے کہ اسے کتاب میں بظاہر کوئی منطقی ترتیب نظر نہیں آتی۔ قرآن کے صفحات میں وہ دیکھتا ہے کہ اعتقادی مسائل، اخلاقی ہدایات، شرعی احکام، دعوت ونصیحت، عبرت، تنقید وملامت، تخویف وتبشیر، دلائل وشواہد، تاریخی قصے اور آثار کائنات وغیرہ کی طرف اشارے بار بار ایک دوسرے کے بعد آ رہے ہیں اور ایک ہی مضمون کو مختلف طریقوں سے مختلف الفاظ میں دہرایا جا رہا ہے لیکن یہاں یہ بات ذہن میں رہنی چاہیے کہ قرآن کوئی فلسفیانہ کتاب نہیں ہے نہ وہ اس قسم کا تحقیقی مقالہ ہے جسے ایک ریسرچ اسکالر ڈاکٹریٹ کی ڈگری لینے کے لیے تیار کرتا ہے بلکہ یہ ایک دعوت اور ایک تحریک ہے جس کے مختلف مراحل اور تقاضوں کے مطابق اس کی آیات جستہ جستہ نازل ہوتی چلی گئی ہیں اور ہر مرحلے کی ضروری ہدایات اور احکامات نئے الفاظ، نئے اسلوب اور نئی آن بان سے نازل ہوتے رہے ہیں تاکہ ساری باتیں نہایت خوش گوار طریقے سے دلوں میں بیٹھ جائیں اور دعوت کی ایک ایک منزل اچھی طرح مستحکم ہوتی چلی جائے اور بنیادی عقائد اور اصول پہلے قدم سے آخری منزل تک کبھی نظروں سے اوجھل نہ ہونے پائیں بلکہ ان کا اعادہ اور تکرار دعوت کے ہر مرحلے میں ہوتی رہے۔[1]

---

[1] مقدمہ تفہیم القرآن، سید ابوالاعلیٰ مودودیؒ۔ یہی بات کسی قدر فرق کے ساتھ مصطفیٰ صادق رافعی نے بھی کہی ہے دیکھیے تفصیل کے لیے: اعجاز القرآن والبلاغۃ النبویۃ ۱۹۶۹ء ص ۲۰۰ - ۲۱۹

جو لوگ قرآن کے اس انداز سے ناواقف ہیں وہ اس کی ادبی نزاکتوں اور معنوی گہرائیوں تک نہیں پہونچ پاتے اور انھیں قرآن میں بس تکرار ہی تکرار نظر آتی ہے[۵۲]۔ حالانکہ قرآن تکرار محض سے پاک ہے اور قرآن پر تدبر کرنے والے جانتے ہیں کہ مضامین کی یہ تکرار مختلف پیش وعقب اور لواحق وتضمنات کے ساتھ اس لیے ہوتی ہے تاکہ اس کی بات ہر طالب ہدایت کے ذہن نشین ہو جائے اور منکرین حق کے لیے قیل وقال کی کوئی گنجائش باقی نہ رہے۔

مثال کے طور پر سورہ قمر کو لیجئے۔ اس میں مندرجہ ذیل دو آیات ٹیپ کے بند کے طور پر ہر سرگزشت کے بعد بار بار آئی ہیں

فَكَيْفَ كَانَ عَذَابِيْ وَ نُذُرِ ٥ وَلَقَدْ يَسَّرْنَا الْقُرْاٰنَ لِلذِّكْرِ فَهَلْ مِنْ مُّدَّكِرٍ ٥ (۱۶، ۱۷)	پس میرا عذاب اور میرا ڈرانا کیسا ہوا اور ہم نے قرآن کو تذکیر کے لیے آسان کر دیا ہے تو ہے کوئی یاد دہانی حاصل کرنے والا[۵۳]۔

---

۵۲ دی نیو انسائیکلوپیڈیا آف برٹانیکا کا مصنف لکھتا ہے: ..... "اس طرح قرآن اکثر یہ تاثر دیتا ہے کہ وہ کسی قدر الل ٹپ انداز میں مرتب کیا گیا ہے (By a rather haphazard method of composition) اور اس احساس کو اس حقیقت سے مزید تقویت ملتی ہے کہ مختلف مجبوب اور دلنشیں جملے جیسے وَلٰكِنَّ اللّٰهَ غَفُوْرٌ رَّحِيْمٌ، اِنَّ اللّٰهَ عَلِيْمٌ حَكِيْمٌ، وَلٰكِنَّ اَكْثَرَ النَّاسِ لَا يَعْلَمُوْنَ وغیرہ سیاق وسباق سے بہت کم تعلق رکھتے ہیں یا بالکل ہی متعلق نہیں ہوتے اور ایسا معلوم ہوتا ہے کہ انھیں محض صوتی آہنگ کے لیے مربوط کر دیا گیا (جلد ۹ ص ۱۱۲)

اسلام سے متعلق اس طرح کی غلطیوں سے یہ انسائیکلوپیڈیا پُر ہے۔ خاص طور سے قرآن پر اس کا جو آرٹیکل ہے وہ جابجا نہ صرف اس کے تعصب بلکہ اس کی جہالت کا بھی مظہر ہے۔

۵۳ اس آیت کا یہ مطلب نہیں ہے کہ قرآن محض ایک سطحی کتاب ہے جس کے اندر کوئی دقائق و غوامض نہیں۔ اس علیم وخبیر کے کلام کی نسبت ایسا گمان کیونکر کیا جا سکتا ہے۔ (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ان آیات کے بار بار وارد ہونے سے کس کے ذہن میں یہ بات آسکتی ہے کہ یہ تکرار محض ہے حالانکہ موقع ومحل پر غور کرنے سے یہ بات سمجھ میں آسکتی ہے کہ ہر سرگزشت کے

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) کیا یہ فرض کرلیا جائے کہ جب اللہ بندوں سے کلام کرتا ہے تو معاذ اللہ اپنے غیر متناہی علوم سے کورا ہو جاتا ہے۔ یقیناً اس کے کلام میں وہ حقائق اور باریکیاں ہوں گی جن کا کسی دوسرے کلام میں تلاش کرنا بیکار رہے اسی لیے حدیث میں آیا ہے کہ لا تنقضی عجائبہٗ (قرآن کے عجائب واسرار کبھی ختم ہونے والے نہیں) علمائے امت اور حکمائے ملت نے اس کتاب کے دقائق واسرار کا پتہ لگانے اور ہزار ہا احکام مستنبط کرنے میں عمریں صرف کردیں تب بھی اس کی آخری تہ تک نہیں پہونچ سکے۔

(علامہ شبیر احمد عثمانی حاشیہ سورہ قمر ص ۶۸۶)

اسی طرح تیسیر للذکر سے تیسیر للاستنباط بھی لازم نہیں آتا۔ اس کا سیدھا سا مطلب یہ ہے کہ ترغیب وترہیب کے متعلق قرآن میں جو مضامین ہیں وہ نہایت جلی ہیں اور وجوہ استنباط کا دقیق ہونا تو خود ظاہر ہے۔ (مولانا اشرف علی تھانوی/ مکمل بیان القرآن جلد ۱۱ ص ۸۲، آیت مذکور کا فائدہ)

تیسر قرآن کے وہ نمایاں پہلو جو خود قرآن میں مذکور ہیں حسب ذیل ہیں:

۱۔ یہ کتاب عربی مبین میں نازل ہوئی ہے یعنی قریش کی فصیح وبلیغ ٹکسالی زبان میں اسکا نزول ہوا ہے۔

۲۔ یہ کتاب بالتدریج نجماً نجماً نازل ہوئی ہے تاکہ نبی صلی اللہ علیہ وسلم بالتدریج اس کو سنائیں اور سکھائیں اور اس کی تعلیمات اچھی طرح ہضم کریں۔ اگر پورا قرآن یک دفعہ نازل کردیا جاتا تو یہ چیز تیسیر القرآن کے منافی ہوتی (بنی اسرائیل: ۱۰۶)

۳۔ قرآن کی تمام بنیادی تعلیمات پہلے گٹھے ہوئے الفاظ اور فقروں اور چھوٹی چھوٹی جامع اور محکم سورتوں کی شکل میں نازل ہوئیں پھر جب لوگ مانوس ہو گئے تو اللہ نے ان محکم فقروں کی وضاحت فرمائی (ہود: ۱)

۴۔ قرآن نے تصریف آیات سے خاصا کام لیا ہے۔ ایک ہی بات گوناگوں پہلوؤں سے مختلف شکلوں، مختلف سوابق ولواحق اور نئے اطراف وجوانب کے ساتھ بیان ہوئی ہے تاکہ قاری کے دل میں وہ بات اچھی طرح بیٹھ جائے (اعراف: ۵۸) (بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

بعد ان آیات کا تذکرہ اس لیے کیا گیا ہے تاکہ مخاطب بیدار ہو جائے، سرگزشت سے نصیحت حاصل کرے اور قرآن کے مقصد نزول پر اس کی نگاہ جمی رہے۔ اس آیت سے پہلے یہ بات ارشاد ہوئی ہے کہ پیغمبر جس عذاب سے تمہیں آگاہ کر رہے ہیں وہ ایک امر شدنی ہے۔ آفاق و انفس سب اس کے گواہ ہیں۔ رسولوں اور ان کی قوموں کی تاریخ اس کی شاہد ہے لیکن تم مچل رہے ہو کہ جب اس عذاب کی نشانی دیکھ لوگے تب مانو گے حالانکہ اللہ تعالیٰ نے تمہاری تعلیم و تذکیر کے لیے قرآن اتارا ہے جو ہر پہلو سے اس مقصد کے لیے جملہ لوازم سے آراستہ ہے تو آخر اس عظیم نعمت سے کیوں فائدہ نہیں اٹھاتے عذاب کے تازیانے ہی کے لیے کیوں بے قرار ہو؟[1]

مثال کے طور پر اسی سورہ میں قوم نوح کے عبرتناک انجام کی تاریخ دہرائی گئی اور جہاں یہ داستان ختم ہوئی وہیں یہ آیت فٹ کر دی گئی۔ اسی طرح قوم عاد کی تکذیب اور اس کے نتیجے میں ان کی تباہی پر تبصرہ کیا گیا اور آخر میں بطور ترجیع یہ آیت پھر دہرا دی گئی (۲۱، ۲۲) اسی طرح قوم ثمود، قوم لوط وغیرہ کا تذکرہ ہوا ہے اور اس کے بعد ہی یہ آیت آگئی ہے جو تنبیہ و تذکیر کے لیے نہایت موزوں ہے۔ اسی طرح سورہ مرسلات کا مطالعہ کیجئے۔ اس میں مندرجہ ذیل آیت دس بار وارد ہوئی ہے:

وَيْلٌ يَّوْمَئِذٍ لِّلْمُكَذِّبِيْنَ (۱۵) تباہی ہے اس دن جھٹلانے والوں کی

یہاں خطاب ان ضدی اور ہٹ دھرم لوگوں سے ہے جو ایک واضح حقیقت کو

(بقیہ گزشتہ حاشیہ) ۵۔ قرآن مکی اور مدنی سورتوں پر مشتمل سات گروپ میں منقسم ہے۔ یہ ساتوں گروپ مل کر قرآن عظیم کی شکل اختیار کرتے ہیں، ہر گروپ میں مطالب مشترک بھی ہیں اور فی الجملہ ایک دوسرے سے ممتاز بھی۔

تفصیل کے لیے دیکھئے تدبر قرآن، امین احسن اصلاحی مکتبہ چراغ راہ کراچی طبع ۱۹۵۱ء ص ۹۶ — ۱۷۱، علامہ حمید الدین فراہی / دیباچہ تفسیر سورہ اخلاص۔

[1] زمخشری، الکشاف جلد ۴ ص: ۳۴۹، سن طباعت ۱۹۵۳ء

بعض انانیت اور مکابرت کی وجہ سے جھٹلانے کی کوشش کرتے ہیں۔ ایسے لوگوں
کے کان اور آنکھیں کھولنے کے لیے ضروری تھا کہ صرف دلائل بیان کرنے پر اکتفا نہ کیا
جائے بلکہ ہر دلیل کے بعد بطور تنبیہ ان کے جرم اور انجام سے ان کو آگاہ بھی کردیا جائے۔
اگر مخاطب کے اس مزاج کی رعایت ملحوظ نہ رکھی جائے تو جس طرح مریض کے مزاج
سے ناواقف معالج کی دوا بے اثر ہو کر رہ جاتی ہے اسی طرح مخاطب کے مزاج سے
ناآشنائی کی وجہ سے نعوذ باللہ کلام خداوندی بھی بے اثر ہو کر رہ جاتا۔ اس سورہ
میں ہر دلیل کے بعد اس مختصر ترین جملے کے ذریعہ منکرین آخرت کو زبردست دھمکی
دی ہے۔ اس اختصار و ابہام کے اندر جو ہولناکی مضمر ہے وہ بڑی سے بڑی تفصیل
کے اندر بھی نہیں سما سکتی ہے[1]

اس سورہ میں پہلی ترجیع فطرت کے عام احوال و معاملات سے استدلال کے
لیے استعمال کی گئی ہے پہلے ہواؤں کے تصرفات سے استدلال کیا ہے کہ منکرین
حق کو اپنی قوت و سطوت پر نازنہ ہونا چاہیے اللہ عذاب لانا چاہے تو اسے کوئی بڑا
اہتمام نہیں کرنا ہے۔ ہوا جو بارش لاتی ہے، اسی میں ذرا سے تصرف سے چشم زدن میں
انسانی آبادی کا نام و نشان مٹ سکتا ہے۔ پھر قیامت کے ہلچل کی تصویر بیان کی ہے
اور آخر میں ترجیع کے بند کے ذریعہ منکرین و مکذبین کو ان کے انجام سے بھی ڈرادیا گیا ہے۔

اس کے بعد کلام نے اپنا رخ بدل دیا ہے اور آفاق سے استدلال کرتے ہوئے
گزرے ہوئے واقعات، تاریخ کے آثار اور آزمائی ہوئی سنت اللہ سے شہادت پیش
کی گئی ہے۔ اور پچھلی قوموں کی تباہی و ہولناکی بیان کر کے ترجیع کی آیت دوبارہ لاکر
منکرین حق کو ان کے اپنے انجام سے ڈرادیا گیا ہے۔

اس کے بعد انفسی دلیل دی گئی ہے۔ اور انسان کی خلقت کے مختلف مراحل
بیان کر کے منکرین کو دعوت فکر دی گئی ہے اس کے بعد وہی آیت ترجیع ہے اور اس

---

[1] دیکھئے تفسیر ابن کثیر ۴/۴۶۰ (عیسیٰ الحلبی ایڈیشن) سید قطب، فی ظلال القرآن ۲۹/۲۳۲

کا موقع یہ ہے کہ دوبارہ پیدا کیے جانے پر جو شبہات وارد کیے جا رہے ہیں ان کی تردید کے لیے تو خود ان کی خلقت ہی کافی ہے۔ ایک دن وہ اس کو اپنی آنکھوں سے دیکھ لیں گے اور وہ جھٹلانے والوں کے لیے بڑی ہی خرابی کا دن ہوگا۔

پھر کائنات سے استدلال کیا گیا ہے اور انسان کی پرورش و پرداخت کے اہتمام کے ذریعہ جزا و سزا پر دلیل فراہم کی گئی ہے اور پھر آیتِ ترجیع۔ اس طرح پوری سورہ میں ہر جگہ ترجیع کی یہ آیت خاص مفہوم رکھتی ہے۔

اسی طرح سورہ رحمٰن کو پڑھیے اور مندرجہ ذیل آیت کی ترجیع پر غور کیجئے

فَبِأَيِّ آلَاءِ رَبِّكُمَا تُكَذِّبَانِ (۱۳) تم اپنے رب کی کن کن نعمتوں کو جھٹلاؤ گے

یہاں آپ دیکھیں گے کہ اس سورہ کی ایک ایک ترجیع اپنے محل میں اس طرح جڑی ہوئی ہے جس طرح انگشتری میں نگینہ ہوتا ہے۔ یہاں منکرینِ حق کو ایک نئے اور اچھوتے اسلوب میں یہ سمجھایا ہے کہ یہ اللہ کی رحمانیت ہے کہ اس نے تمہاری تعلیم کے لیے قرآن اتارا تمہاری فطرت کا تقاضا یہ تھا کہ اس پر لبیک کہتے اور عذاب کے ڈنڈے کا انتظار کرنے کے بجائے اس سے ہدایت حاصل کرتے لیکن یہ تمہاری کتنی بدبختی ہے کہ تم اس نعمت سے فائدہ اٹھانے کے بجائے کوئی نئی نشانی دیکھنے کے لیے مچل رہے ہو۔ اگر کوئی نشانی ہی مطلوب ہے تو آسمان و زمین اور آفاق و انفس کی نشانیوں پر کیوں غور نہیں کرتے جو ہر روز تمہارے مشاہدے میں آتی ہیں اور تمہیں انہی حقائق کا درس دیتی ہیں جن کی دعوت قرآن دے رہا ہے۔ ان نشانیوں کی موجودگی میں کسی نئی نشانی کی کیا ضرورت ہے؟ اس کے بعد آسمان و زمین کی ایک ایک نشانی پر انگلی رکھ کر توجہ دلائی ہے کہ یہ نشانیاں نہیں ہیں تو کیا ہیں، آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاتے رہو گے؟

مثال کے طور پر اس سورہ کی پہلی ترجیع منعم کی شکر گزاری اور اس کے حقوق کی ادائگی پر ابھارتی ہے اور جو لوگ تکذیب پر تلے ہوئے ہیں ان کی سرزنش کرتی ہے کہ ہر قدم پر تمہارے سامنے تمہارے رب کی وہ نعمتیں موجود ہیں جو تمہیں مسئولیت کا احساس دلا رہی ہیں لیکن تم انکار کیے جا رہے ہو تو اس کی کن کن عنایتوں کی تکذیب کرو گے؟

دوسری ترجیع میں (۱۴۔۱۶) انسانی خلقت کے مختلف مراحل سے جزا و سزا پر استدلال

کیا گیا ہے کہ جس طرح اس نے پہلی بار تم کو پیدا کیا اسی طرح دوبارہ پیدا کرے گا۔ تم اپنی خلقت اوّل کی تردید اور انکار نہیں کرسکتے اسی طرح خلقت ثانی سے انکار کی بھی تمہارے پاس کوئی دلیل نہیں ہے۔

تیسری ترجیع میں (۱۷-۱۸) خدا کی عظمت وشان کے حوالے سے دلیل فراہم کی گئی ہے۔ اور کہا گیا ہے کہ جس خدا کی عظمت وشان کا حال یہ ہے کہ مشرق ومغرب سب اس کے زیرنگیں ہیں اگر اس کے انذار کو ہوائی سمجھتے ہو تو آخر اس کی کن کن عظمتوں کا انکار کروگے؟

چوتھی ترجیع اضداد کے توافق کے پہلو سے توحید کی دلیل فراہم کررہی ہے اور منکرین کو متنبہ کررہی ہے کہ اگر ان روشن شواہد کے بعد بھی تم یہ سمجھتے ہو کہ تمہارے دیوی دیوتا خدا کی پکڑ سے تم کو بچالیں گے تو آخر اپنے رب کی کن کن نشانیوں کو جھٹلاؤ گے؟ اسی طرح پوری سورہ میں ہر ترجیع اپنے موقع ومحل میں فٹ ہے اور ہر نئی دلیل کے بعد تذکیر وتنبیہ اور سرزنش کررہی ہے۔

یہی حال سورہ شعراء کا ہے۔ اس میں بطور ترجیع آٹھ بار یہ آیات وارد ہوئی ہیں:

اِنَّ فِیْ ذٰلِكَ لَاٰیَةً ؕ وَمَا كَانَ	اس میں بے شک بہت بڑی نشانی
اَكْثَرُهُمْ مُّؤْمِنِیْنَ ۝ وَاِنَّ	ہے لیکن ان میں سے اکثر ایمان لانے
رَبَّكَ لَهُوَ الْعَزِیْزُ الرَّحِیْمُ ۝	والے نہیں ہیں اور بے شک تمہارا
(۸-۹)	رب غالب بھی ہے مہربان بھی۔

یہاں ہر سرگزشت کے بعد ان آیات کے دہرانے کا مقصد یہ ہے کہ منکرین نبوت کو تنبیہ کی جائے اور ہر واقعہ یاد دلا کر یہ حقیقت ان کے ذہنوں میں بٹھا دی جائے کہ رسولوں اور ان کے مکذبین کی تاریخ اور اس باب میں سنت الٰہی وہ ہے جو بیان ہوئی اس لیے ان لوگوں کی تقلید کرنے سے بچیں جو خدا کے عذاب میں گرفتار ہوئے۔ اس لیے کہ اللہ تعالیٰ ان سرکشوں کو جب چاہے پکڑ سکتا ہے وہ عزیز ہے لیکن وہ ان کو توبہ واصلاح کے لیے مہلت دیتا ہے اس لیے کہ وہ رحیم بھی ہے[۵۵]۔

---

[۵۵] تفصیل کے لیے دیکھئے، محمود عبدالوہاب، القرآن وعلم النفس ۱۹۶۲ء ص: ۱۰۸-۹۵

اسی طرح انسان کی ناشکری اور کفران نعمت پر قرآن میں بار بار تعجب اور افسوس کا اظہار کیا گیا ہے لیکن ہر جگہ ایک نیا مفہوم، جدید اسلوب اور اچھوتا طرز بیان ہے جو مقصد کی توضیح کے لیے نئے نئے گوشوں اور سمتوں کو اجاگر کرتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ یونس اور سورہ زمر کی دو آیات کا تقابل کیجئے اور دیکھئے کہ تکرار کے اس اسلوب نے کیا کیا جدتیں پیدا کی ہیں اور دونوں میں کس قدر فرق موجود ہے:

سورہ یونس میں فرمایا

وَاِذَا مَسَّ الْاِنْسَانَ الضُّرُّ دَعَانَا لِجَنْۢبِهٖٓ اَوْ قَاعِدًا اَوْ قَآئِمًا ۚ فَلَمَّا كَشَفْنَا عَنْهُ ضُرَّهٗ مَرَّ كَاَنْ لَّمْ يَدْعُنَآ اِلٰى ضُرٍّ مَّسَّهٗ ۭ كَذٰلِكَ زُيِّنَ لِلْمُسْرِفِيْنَ مَا كَانُوْا يَعْمَلُوْنَ ۝ (١٢)

اور انسان کا یہ حال ہے کہ جب اس کو کوئی تکلیف پہونچتی ہے تب تو لیٹے بیٹھے یا کھڑے ہم کو پکارتا ہے۔ پھر جب ہم اس کی تکلیف دور کر دیتے ہیں تو اس طرح چل دیتا ہے گویا کسی تکلیف کے لیے جو اس کو پہنچی، اس نے ہم کو پکارا ہی نہیں تھا۔ اسی طرح حدود سے تجاوز کرنے والوں کی نگاہوں میں ان کے اعمال کھبا دیے گئے ہیں۔

یہی مضمون سورہ زمر میں اس طرح بیان ہوا ہے:

وَاِذَا مَسَّ الْاِنْسَانَ ضُرٌّ دَعَا رَبَّهٗ مُنِيْبًا اِلَيْهِ ثُمَّ اِذَا خَوَّلَهٗ نِعْمَةً مِّنْهُ نَسِيَ مَا كَانَ يَدْعُوْٓا اِلَيْهِ مِنْ قَبْلُ وَجَعَلَ لِلّٰهِ اَنْدَادًا لِّيُضِلَّ

اور جب انسان کو کوئی مصیبت پہنچتی ہے تو وہ اپنے رب کو پکارتا ہے اس کی طرف متوجہ ہو کر۔ پھر جب وہ اپنی طرف سے اس کو فضل بخش دیتا ہے تو وہ اس چیز کو بھول جاتا ہے جس کے لیے پہلے پکارتا رہا

عَنْ سَبِيْلِهٖ ؕ قُلْ	تھا اور اللہ کے شریک ٹھہرانے لگتا
تَمَتَّعْ بِكُفْرِكَ قَلِيْلًا ۖ	ہے کہ اس کی راہ سے لوگوں کو گمراہ
اِنَّكَ مِنْ اَصْحٰبِ	کرے ، کہدو اپنے کفر کے ساتھ کچھ
النَّارِ ○	دنوں بہرہ مند ہو لو ، تم دوزخ والوں
(۸)	میں سے بننے والے ہو ۔

یہ دونوں آیات ایک ہی مضمون کو بیان کرنے کے لیے وارد ہوئی ہیں اور بظاہر ان میں تکرار ہے لیکن مندرجہ ذیل نکات پر غور کریں تو آپ دیکھیں گے کہ دونوں میں لفظی و معنوی اعتبار سے کتنا فرق ہے :

۱۔ سورہ یونس کی مندرجہ بالا آیت اس آیت کے بعد واقع ہوئی ہے ۔

وَلَوْ يُعَجِّلُ اللّٰهُ لِلنَّاسِ	اگر اللہ لوگوں کے لیے عذاب کے
الشَّرَّ اسْتِعْجَالَهُمْ بِالْخَيْرِ	معاملے میں ویسی ہی سبقت کرنے والا
لَقُضِيَ اِلَيْهِمْ اَجَلُهُمْ ؕ	ہوتا جس طرح وہ ان کے ساتھ رحمت
	میں سبقت کرتا ہے تو ان کی مدت
	تمام کردی گئی ہوتی ۔

پھر گفتگو کا رخ اس جانب مڑ گیا ہے کہ عذاب کے لیے جلدی مچانے کا معاملہ تو دور کی بات ہے خود مطالبۂ عذاب انسان کی طبیعت اور اس کے مزاج کے خلاف ہے کیونکہ جب اسے تکلیف لاحق ہوتی ہے اور وہ پریشانیوں میں گھر جاتا ہے تو اپنے خدا ہی کو پکارتا ہے ۔ اس لیے جو لوگ عذاب کے لیے جلدی مچائے ہوئے ہیں وہ اپنے مطالبے میں صادق نہیں ہیں کیونکہ یہ ان کی فطرت تخلیق کے خلاف ہے ۔

اس کے بالمقابل آخر الذکر آیت کا موقع و محل الگ ہے ۔ یہاں زیر بحث آیت مندرجہ ذیل آیت کے بعد وارد ہوئی ہے :

اِنْ تَكْفُرُوْا فَاِنَّ اللّٰهَ	اگر تم ناشکری کرو گے تو خدا تم سے
غَنِيٌّ عَنْكُمْ ۟ وَلَا يَرْضٰى	بے نیاز ہے اور وہ اپنے بندوں کے لیے

لِعِبَادِهِ الْكُفْرَ وَإِنْ تَشْكُرُوا يَرْضَهُ لَكُمْ وَلَا تَزِرُ وَازِرَةٌ وِّزْرَ أُخْرَىٰ ثُمَّ إِلَىٰ رَبِّكُم مَّرْجِعُكُمْ فَيُنَبِّئُكُم بِمَا كُنتُمْ تَعْمَلُونَ إِنَّهُ عَلِيمٌ بِذَاتِ الصُّدُورِ (۷)	ناشکری کا رویہ پسند نہیں کرتا اور اگر تم اس کے شکر گزار رہو گے تو اس کو پسند کرے گا اور کوئی جان کسی دوسری جان کا بوجھ نہیں اٹھائے گی پھر تمہارے رب ہی کی طرف تمہاری واپسی ہے تو وہ تمہیں ان کاموں سے آگاہ کرے گا جو تم کرتے رہے ہو۔ وہ سینوں کے بھیدوں سے بھی باخبر ہے۔

یعنی اللہ تعالیٰ تمہارے کفر و شرک سے بے نیاز ہے وہ تمہارا محتاج نہیں ہے بلکہ تمہی اس کے محتاج ہو اگر تم اس کے شکر گزار رہو گے تو وہ اس کو پسند فرمائے گا اور اگر ناشکری کرو گے تو اس کا نتیجہ بھی دیکھ لو گے لیکن جب تمہیں کوئی مصیبت پہونچتی ہے تب تو بڑے تضرع اور انابت کے ساتھ خدا سے فریاد کرتے ہو لیکن جب خدا اپنے فضل سے اس مصیبت کو دور کر دیتا ہے تو مصیبت کو بھول کر خدا کے بخشے ہوئے فضل میں دوسروں کو شامل کر لیتے ہو اس لیے کہ تم کو خدا پر یقین نہیں ہے آخرت کی جوابدہی کا احساس ختم ہو چکا ہے اگر تمہیں آخرت کا خوف ہوتا تو تم اس کی نعمتوں پر اس کا شکر ادا کرتے اور اس کی خدائی میں کسی کو شریک نہ ٹھہراتے۔

یعنی پہلی آیت میں انسانی فطرت کے مزاج اور اس کی خصوصیات کی طرف نشاندہی کر کے مطالبۂ عذاب کی تردید کی گئی ہے اور سورہ زمر میں آخرت اور قیامت پر ایمان اور احساس کو اجاگر کیا گیا ہے۔

۲۔ پہلی آیت میں دَعَانَا کے الفاظ ہیں جبکہ دوسری آیت میں دَعَا رَبَّهٗ کے کلمات ہیں۔ یہاں رَبَّهٗ کے ذریعہ یہ معنویت پیدا ہو گئی ہے کہ خود انسان کی فطرت میں اپنے رب کا شعور موجود ہے اور جب وہ غیر اللہ کو شریک کرتا ہے تو گویا اپنی فطرت سے

بغاوت کرتا ہے۔

۳۔ پہلی آیت میں انسان سے مراد اس کی جنس ہے یعنی یہ مزاج اور طبیعت ہر انسان کے اندر ودیعت ہے لیکن سورہ زمر میں انسان سے مراد اس جنس کی ایک خاص نوع ہے یعنی کافروں کو مراد لیا گیا ہے کیونکہ معاً بعد جَعَلَ لِلّٰهِ أَندَادًا کا جملہ موجود ہے جو اس امر کی دلیل ہے کہ یہاں انسان سے عام انسان مراد نہیں ہیں۔

۴۔ سورہ یونس والی آیت میں صرف "کشفِ ضر" یعنی تکلیف دور کرنے کا تذکرہ ہے لیکن سورہ زمر کی آیت میں اس سے آگے بڑھ کر "تخویلِ نعمت" یعنی مزید نعمت عطا کرنے کا بیان ہے جس کا مطلب یہ ہے کہ کفار و مشرکین کی ہٹ دھرمی اتنی بڑھی ہوئی ہے کہ اللہ تعالیٰ جب ان کی مصیبت دور کر دیتا ہے اور انھیں مزید انعامات سے نوازتا بھی ہے تب بھی ان کو ہوش نہیں آتا اور شرک پر ان کا اصرار باقی رہتا ہے۔

۵۔ پہلی آیت میں لَمَّا کا جواب اس بیان پر مشتمل ہے کہ وہ مصیبتوں سے نکالنے کے بعد پھر دنیوی چلت پھرت اور مادی دوڑ بھاگ میں مشغول ہو جاتا ہے اور اس سنت الٰہی سے غافل ہو جاتا ہے جو ہر خیر و شر کے پیچھے کار فرما ہوتی ہے لیکن دوسری آیت میں إِذَا کے جواب میں دو چیزیں بیان ہوئی ہیں ایک تو تکلیف کو بھول جانا اور دوسرے اپنے رب کو فراموش کر دینا اور اس کے ساتھ غیروں کو شریک ٹھہرانا۔

۶۔ پہلی آیت میں صرف اس امر کا تذکرہ ہے کہ یہ شیطان کی تزئین اور ملمع کاری ہے لیکن دوسری آیت میں نہایت واشگاف انداز میں تہدید ہے۔ دھمکی دی جا رہی ہے کہ اپنے کفر سے چند روز اور متمتع ہو لو۔ آخر کار تمہیں جہنم کا ایندھن بننا ہے۔[۵]

---

[۵] تفصیل کے لیے دیکھئے: العماری علی محمد حسن، القرآن والطبائع النفسیۃ ۱۹۶۶ء ص: ۳۸-۴۱، اسی طرح فاضل مصنف نے سورہ اعراف اور سورہ نساء کی دو متشابہ المعنی آیات کا تقابلی مطالعہ کیا ہے جس میں بنی اسرائیل کے تئیں رفع جبل کا تذکرہ ہے اور دکھایا ہے کہ کس طرح ذرا ذرا سی لغوی ترمیم اور تھوڑے سے اسلوب کے تغیر کے ساتھ مفہوم کہاں سے کہاں پہنچ گیا ہے۔

اس طرح جو چیز بھی تکرار محض معلوم ہو رہی تھی وہ بہت سے نئے معانی کی تاسیس و تفہیم کا ذریعہ بن گئی گرچہ دونوں آیات کا بنیادی مفہوم ایک ہے۔ اسی طرح قرآن کی تمام آیات جن میں بظاہر تکرار ہے، کا باہم تقابل کیا جا سکتا ہے۔

کیا تکرار کا یہ اسلوب بنی اسرائیل کے لیے خاص تھا؟

بعض علماء و مصنفین نے لکھا ہے کہ تکرار کا یہ اسلوب مخصوص طور پر بنی اسرائیل کے لیے استعمال کیا گیا تھا۔ اللہ نے قرآن میں جب عربوں کو مخاطب بنایا ہے تو ان سے اشارہ وکنایہ اور حذف و ایجاز کی زبان میں گفتگو کی ہے لیکن جہاں خطاب بنی اسرائیل سے ہے یا ان کی داستان بیان ہوئی ہے وہاں تفصیل، تکرار اور اطناب کی زبان استعمال ہوئی ہے تاکہ زیادہ بہتر طریقے سے تفہیم و تشریح ممکن ہو سکے اور وہ حقائق کو اچھی طرح سمجھ سکیں[۵۸]۔ مثال کے طور پر اہل مکہ کو خطاب کیا جاتا ہے تو معبودانِ باطل کی بے وقعتی ظاہر کرنے کے لیے مکھی اور مچھر کی مثالیں دی جاتی ہیں، تشبیہات و استعارات کا بکثرت استعمال ہوتا ہے اور مختصر و جامع الفاظ اور جملوں کے ذریعہ مطلب کی ادائیگی ہوتی ہے لیکن بنی اسرائیل کا قصہ چھڑتا ہے تو پوری شرح و بسط کے ساتھ اس کی تمام تفصیلات بیان کی جاتی ہیں اور بار بار ان کا اعادہ ہوتا ہے[۵۹]۔ لیکن یہ نکتہ پورے قرآن پر منطبق ہوتا دکھائی نہیں دیتا اس لیے کہ اہلِ عرب کو جہاں خطاب کیا گیا ہے وہاں بھی تفصیل موجود ہے۔ اصل بات یہ ہے کہ بنیادی عقائد، اصول و تعلیمات اور ارکان ایمان و اسلام پر جہاں گفتگو کی گئی ہے وہاں زیادہ جامع انداز اختیار کیا گیا ہے لیکن جہاں احکام و قوانین کا تذکرہ ہے وہاں قدرے تفصیل اور وضاحت سے کام لیا گیا ہے۔ پھر اس حقیقت کو نظرانداز کرنا بھی مشکل ہے کہ خود یہود اشارہ وکنایہ اور شعر و ادب کی زبان بخوبی سمجھتے تھے اور سموٴل بن عادیا اور کعب بن اشرف جیسے ممتاز شعراء ان کے یہاں موجود تھے مزید براں

---

۵۸ الجاحظ ابو عثمان عمرو بن بحر، کتاب الحیوان، حصہ اول تحقیق عبد السلام محمد ہارون ص: ۹۲

۵۹ العسکری ابو ہلال الحسن بن عبد اللہ بن سہل، کتاب الصناعتین ۱۹۵۲ء ص: ۱۹۳

قرآن اہل عرب اور یہود اور سارے ہی مذاہب کے پیروکاروں کو خطاب کرتا تھا اور ہر قسم کے انسان اس کی آیات سنتے تھے لیکن کسی نے یہ اعتراض نہیں کیا کہ ہمیں اشاری و رمزیاتی زبان چاہیے یا ہم اطناب و تکرار کے خوگر ہیں۔

جاہلی شعرا اس اسلوب سے مانوس تھے!

نزولِ قرآن سے پہلے جاہلی ادب میں یہ اسلوب بکثرت استعمال ہوتا تھا۔ عرب شعرا اس اسلوب سے نہ صرف آشنا تھے بلکہ اپنے کلام میں حسب ضرورت اسے جگہ دیتے تھے۔ مثال کے طور پر عبید بن الابرص الاسدی (۵۵۵ء) کہتا ہے:

نحمی حقیقتنا وبعض القوم یسقط بین بینا

ھلا سألت جموع کندۃ اذ تولوا این اینا[10]

(ہم اپنی حقیقت کی حفاظت کرتے ہیں جبکہ بعض قومیں کمزور اور بزدل ثابت ہوتی ہیں تم نے کیوں نہیں کندہ کے فوجیوں سے پوچھا جبکہ وہ پیچھے ہٹ رہے تھے کہ بھگوڑو کہاں بھاگے جا رہے ہو؟)

یہاں ان دونوں اشعار میں شاعر نے اَین اَین اور بَین بَین کی تکرار کلام میں زور پیدا کرنے کے لیے استعمال کی ہے۔ اسی طرح عوف بن عطیہ بن خرع الربابی کہتا ہے:

وکادت فزارۃ تصلی بنا فاولی فزارۃ اولی فزارۃ[11]

---

[10] دیوان عبید بن الابرص، بیروت ۱۹۵۸ء ص: ۲-۱۴۱/ ابن الشجری، مختارات تحقیق محمد حسن زناتی ۱۹۲۵ء ص: ۲۹/ عسکری، کتاب الصناعتین ص: ۱۴۴/ ابن قتیبہ، تاویل مشکل القرآن ۱۳۷۳ھ ص: ۱۸۳،۱۴۳/ شرح دیوان امرئ القیس ۱۳۲۳ھ ہندوستانی ایڈیشن ص: ۳

[11] المفضل ابو العباس، المفضلیات تشریح حسن السندوبی ۱۳۴۵ھ ص: ۱۹۹/ الصاحبی ص ۱۹۴/ سیبویہ ۱/ ۳۲۱/ تاویل مشکل القرآن ص: ۱۸۳/ الباقلانی، اعجاز القرآن تحقیق السید احمد الصقر دار المعارف مصر ص: ۱۶۰ -

(قریب تھا کہ فزارہ ہم سے سکون اور ہمدردی حاصل کرتی، افسوس ہے فزارہ پر افسوس ہے فزارہ پر)

اسی طرح مہلہل بن ربیعہ کا وہ مرثیہ پڑھئے جو اس نے اپنے بھائی کُلیب کی موت پر کہا ہے۔ یہ پہلا قصیدہ ہے جس میں تیس اشعار ہیں اور ترجیع کا بند دس بار استعمال کیا گیا ہے :۔

۱۔ علی أن لیس عدلاً من کلیب	إذا خاف المغار علی المغیر
۲۔ علی أن لیس عدلاً من کلیب	اذا طرد الیتیم عن الجزور
۳۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا ما ضیم جار المستجیر
۴۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا ضاقت رحیبات الصدور
۵۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا خاف المخوف من الثغور
۶۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا طالت مقاساة الامور
۷۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	إذا هبت ریاح الزمهریر
۸۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا وثب المثار علی المثیر
۹۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا برزت مخبأة الخدور
۱۰۔ علی ان لیس عدلاً من کلیب	اذا هتف المثوب بالعشیر[۲۲]

ترجمہ: ۱۔ قاتل کا کلیب سے کیا مقابلہ ہو سکتا تھا جبکہ لوگ حملہ آور سے خوف کھانے لگتے تھے!

۲۔ قاتل کلیب کا ہمسر ہی نہیں تھا جبکہ یتیم کو جزر سے اکھاڑ پھینکا جاتا تھا!

۳۔ کلیب کا کوئی مدمقابل نہ تھا جبکہ پناہ کے طالب کے پڑوسی پر ظلم کیا جاتا تھا!

۴۔ کلیب کی کوئی نظیر نہ تھی جبکہ سینوں کی کشادگیاں تنگیوں میں تبدیل ہو جاتی تھیں!

۵۔ کلیب کا کوئی حریف نہ تھا جبکہ بزدل سرحدوں سے خوف کھانے لگتے تھے!

۲۲؎ القالی ابو علی، کتاب الامالی ۲/۱۲۹ / مہذب الاغانی ۱/۱۹۰ / فواد افرام البستانی، المہلہل سنہ ۱۹۳۹ء ص: ۶-۷

۶۔ کلیب کا حریف بننا ممکن نہ تھا جبکہ سخت معاملات دراز ہو جاتے تھے۔
۷۔ کلیب کا کوئی مثیل نہ تھا جبکہ سخت ٹھنڈک کی ہوائیں چلنے لگتی تھیں۔
۸۔ کلیب کا کوئی مقابلہ نہ کر سکتا تھا جبکہ مخاطب ابھارنے والے پر حملہ کر بیٹھتا تھا۔
۹۔ کلیب کا مقابلہ کرنا مشکل تھا جبکہ پردہ نشینوں کے پردے اٹھ جاتے تھے۔
۱۰۔ کلیب سے کوئی بازی نہ لیجا سکتا تھا جبکہ فریاد رس احباب واقارب سے فریاد طلب کیا جاتا تھا۔

اسی طرح حارث بن عبّاد کا وہ قصیدہ بھی ملاحظ فرمائیے جو اس نے اپنی قوم کو جنگ پر ابھارتے ہوئے کہا تھا۔ اس قصیدہ میں اس نے قرّبا مربط النعامۃ منّی کی تکرار چودہ بار کی ہے اور ابن بدرون کے بقول پچاس سے زائد بار اس ٹکڑے کو اس نے استعمال کیا ہے:

۱۔ قرّبا مربط النعامۃ منّی	لقحت حرب وائل عن حیال
۲۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لیس قولی یراد ولکن فعالی
۳۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	جدّ نوح النساء بالاعوال
۴۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	شاب راسی وانکرتنی القوالی
۵۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	للسّری والغدوّ والآصال
۶۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	طال لیلی علی اللیال الطوال
۷۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لاعتناق الابطال بالابطال
۸۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	واعدلا عن مقالۃ الجہّال
۹۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لیس قلبی عن القتال بسال
۱۰۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	کلما ھبّت ریح ذیل الشمال
۱۱۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لبجیر مفکک الاغلال
۱۲۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لکریم متوّج بالجمال
۱۳۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لا نبیع الرجال بیع النعال
۱۴۔ قرّبا مربط النعامۃ منی	لبجیر فداہ عمّی وخالی[۱]

(حاشیہ اگلے صفحہ پر)

ترجمہ: ۱۔ نعامہ (شاعر کے گھوڑے کا نام) کو مجھ سے قریب لاؤ کہ وائل کی جنگ طلب مبارزت سے پھر بھڑک اٹھی ہے۔
۲۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرے قول کو نہیں بلکہ میرے فعل کو پیش نظر رکھا جاتا ہے۔
۳۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ عورتوں کا نوحہ و ماتم اور ان کی چیخ و پکار بہت ہو چکی۔
۴۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرے سر پر بڑھاپا طاری ہو چکا ہے اور نفرت کرنے والی عورتیں مجھے اجنبی سمجھنے لگی ہیں۔
۵۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ صبح و شام اور راتوں کو سفر کرنا ہے۔
۶۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ لمبی راتوں سے بھی میری رات لمبی ہو چکی ہے۔
۷۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ کہ سورما ایک دوسرے سے نبرد آزما ہوں۔
۸۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ اور جاہلوں کی باتوں سے صرف نظر کرو۔
۹۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ۔ میرا دل جنگ کے بغیر تسلی نہیں پا سکے گا۔
۱۰۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ جب جب شمال کے اطراف کی ہوا چلے!
۱۱۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ بُجیر (مقتول بیٹے کا نام) کی خاطر جو بیڑیوں کو کھولنے والا تھا۔
۱۲۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ اس شریف کی خاطر جو حسن و جمال کے تاج سے آراستہ تھا۔
۱۳۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ ہم جوتوں کی طرح آدمیوں کو فروخت نہیں کرتے۔
۱۴۔ نعامہ کو مجھ سے قریب لاؤ بُجیر کی خاطر، اس پر میرے چچا اور میرے ماموں قربان ہوں[۱۶۶]

---

[۱۶۶] الیسوعی لویس شیخو، شعراء النصرانیۃ ۱۸۹۰ء ص: ۲۷۲، ۲۷۳

[۱۶۷] اس قصیدہ کی خبر جب مہلہل کو پہنچی جس نے شاعر کے بیٹے بجیر کو قتل کیا تھا تو اس نے بھی ترکی بہ ترکی جوابی قصیدہ کہا اور اس نے اپنے اشعار میں قَرِّبا مَرْبَطَ المُشَهَّرِ مِنّی کو چودہ بار بطور ترجیع استعمال کیا مشتے نمونہ از خروارے چند اشعار درج ہیں

۱۔ قَرِّبا مربط المشهّر منی ۔۔۔ لِكُلَيبَ الّذى أشَابَ قذالى

۲۔ قَرِّبا مربط المشهّر منی ۔۔۔ وَأسْئَلانى ولا تُطيلا سُؤالى

(بقیہ حاشیہ اگلے صفحہ پر)

صاحب معلقہ عمرو بن کلثوم کا قصیدہ اس اسلوب کی عمدہ مثال ہے۔ اس میں عمرو بن کلثوم بادشاہ حیرہ کو دھمکی دیتے ہوئے کہتا ہے:

بأیّ مشیئۃٍ عمرو بن هندٍ — نکون لقیلکم فیها قطینا
بأیّ مشیئۃٍ عمرو بن هندٍ — تری أنّا نکونُ الارذلینا
بأیّ مشیئۃٍ عمرو بن هندٍ — تطیع بنا الوشاۃ وتزدرینا[۱۵]

(اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم چاہتے ہو کہ ہم تمہارے سرداروں کے غلام بنیں؟
اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم سمجھتے ہو کہ ہم ذلیل ہیں؟
اے عمرو بن ہند، کس اقتدار کے بل بوتے پر تم ہم سے چاکری کرانا چاہتے ہو اور ہمیں حقیر سمجھتے ہو؟)

اس اسلوب کے بعض فوائد

قرآن نے اس اسلوب کو مختلف مواقع پر مختلف فوائد کے پیش نظر استعمال کیا ہے

(بقیہ گزشتہ صفحہ)

۳۔ قرّبا مربط المشهّر منی — سوف تبدو لنا ذوات الحجال
۴۔ قرّبا مربط المشهّر منی — إنّ قولی مطابقٌ لفعالی
۵۔ قرّبا مربط المشهّر منی — لکلیبٍ فداهُ عمّی وخالی

(شعراء النصرانیۃ ص: ۲۷۵-۲۷۴)

ترجمہ: ۱۔ مشہّر (گھوڑے کا نام) کو مجھ سے قریب لاؤ کُلیب (شاعر کا بھائی جو جنگ بسوس میں مارا گیا تھا) کی خاطر جس نے میرے سر پر بڑھاپا طاری کر دیا۔
۲۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ اور مجھ سے پوچھو لیکن زیادہ سوالات مت کرنا۔
۳۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ عنقریب پردہ نشینان میرے سامنے آجائیں گی۔
۴۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ میرا قول میرے فعل سے ہم آہنگ ہے۔
۵۔ مشہّر کو مجھ سے قریب لاؤ کلیب کی خاطر جس پر میرے چچا اور ماموں فدا ہوں۔

[۱۵] القرشی ابو زید محمد بن ابو الخطاب، جمہرۃ اشعار العرب ۱۹۶۳ء ص: ۱۴۳

جن میں سے چند ایک کی نشاندہی یہاں کی جاتی ہے:

ا۔ طول فصل کی وجہ سے جب کوئی لفظ یا مضمون ذہنوں سے اوجھل ہونے لگے تو اسے ذہن میں بٹھانے کے لیے دوبارہ ذکر کیا جاتا ہے۔ مثال کے طور پر مندرجہ ذیل آیات کا مطالعہ کیجئے:

فَلَوْلَآ اِذَا بَلَغَتِ الْحُلْقُوْمَ وَاَنْتُمْ حِيْنَئِذٍ تَنْظُرُوْنَ ۙ وَنَحْنُ اَقْرَبُ اِلَيْهِ مِنْكُمْ وَلٰكِنْ لَّا تُبْصِرُوْنَ فَلَوْلَآ اِنْ كُنْتُمْ غَيْرَ مَدِيْنِيْنَ ۙ تَرْجِعُوْنَهَآ اِنْ كُنْتُمْ صٰدِقِيْنَ ۝	اب اگر تم کسی کے محکوم نہیں ہو اور اپنے اس خیال میں سچے ہو تو جب مرنے والے کی جان حلق تک پہونچ چکی ہوتی ہے اور تم آنکھوں دیکھ رہے ہوتے ہو کہ وہ مر رہا ہے اس وقت اس کی نکلتی ہوئی جان کو واپس کیوں نہیں لے آتے ہو۔ اس وقت تمہاری بہ نسبت ہم اس سے زیادہ قریب ہوتے ہیں مگر تم کو نظر نہیں آتے۔

(واقعہ ۸۳-۸۷)

ان آیات میں اعتراض کے جملوں کی وجہ سے تسلسل ٹوٹتا نظر آرہا تھا اس لیے اسے سلسلۂ کلام سے مربوط رکھنے کے لیے لَوْلَا کا تکرار ہو گیا ہے۔

لفظی تکرار کی دوسری مثال سورہ مائدہ میں بھی ہے۔ سورہ نساء کی یہ آیت بطورِ خاص مطالعہ کیجئے:

فَبِمَا نَقْضِهِمْ مِّيْثَاقَهُمْ وَكُفْرِهِمْ بِاٰيٰتِ اللّٰهِ وَقَتْلِهِمُ الْاَنْۢبِيَآءَ بِغَيْرِ حَقٍّ وَّقَوْلِهِمْ قُلُوْبُنَا غُلْفٌ ۭ بَلْ طَبَعَ اللّٰهُ عَلَيْهَا بِكُفْرِهِمْ فَلَا يُؤْمِنُوْنَ	آخر کار ان کی عہد شکنی کی وجہ سے، اور اس وجہ سے کہ انھوں نے اللہ کی آیات کو جھٹلایا، اور متعدد پیغمبروں کو ناحق قتل کیا، اور یہاں تک کہا کہ ہمارے دل غلافوں میں محفوظ ہیں — حالانکہ درحقیقت ان کی باطل پرستی کے

اِلَّا قَلِیۡلًا ۝ وَّ بِکُفۡرِہِمۡ	(سبب سے اللہ نے ان کے دلوں
وَ قَوۡلِہِمۡ عَلٰی مَرۡیَمَ	پر ٹھپہ لگا دیا ہے اور اس وجہ سے
بُہۡتَانًا عَظِیۡمًا ۝	یہ بہت کم ایمان لاتے ہیں ــــ پھر
	اپنے کفر میں یہ اتنے بڑھے کر مریم پر
(۱۵۵، ۱۵۶)	سخت بہتان لگایا)

اسی طرح اللہ کا یہ قول بھی ملاحظہ فرمایئے :

ثُمَّ اِنَّ رَبَّکَ لِلَّذِیۡنَ عَمِلُوا	البتہ جن لوگوں نے جہالت کی بنا پر
السُّوۡٓءَ بِجَہَالَۃٍ ثُمَّ تَابُوۡا	برا عمل کیا اور پھر توبہ کر کے اپنے عمل
مِنۡۢ بَعۡدِ ذٰلِکَ وَ اَصۡلَحُوۡۤا	کی اصلاح کرلی تو یقیناً توبہ و اصلاح
اِنَّ رَبَّکَ مِنۡۢ بَعۡدِہَا لَغَفُوۡرٌ	کے بعد تیرا رب ان کے لیے غفور
الرَّحِیۡمٌ (النحل ۱۱۹)	اور رحیم ہے۔

اس آیت میں طول فصل کی وجہ سے مفہوم منتشر ہوتا نظر آ رہا تھا چنانچہ پھر اِنَّ رَبَّکَ کے ذریعہ کلام کو مربوط کر دیا۔

سورہ یوسف کی یہ آیت بھی اس اسلوب کی عمدہ مثال ہے :۔

اِنِّیۡ رَاَیۡتُ اَحَدَ عَشَرَ	میں نے گیارہ ستاروں کو دیکھا اور
کَوۡکَبًا وَّ الشَّمۡسَ وَ الۡقَمَرَ	چاند اور سورج کو میں نے دیکھا کہ وہ
رَاَیۡتُہُمۡ لِیۡ سٰجِدِیۡنَ (۴)	مجھ کو سجدہ کر رہے ہیں۔

اس آیت میں بھی رَاَیۡتُہُمۡ کی تکرار کا یہ اسلوب مستعمل ہے تاکہ سامعین کے دلوں میں بات اچھی طرح بیٹھ جائے اور وہ اس کا خاطر خواہ اثر لے سکیں۔ قرآن کا یہ انداز انذار ملاحظہ کیجئے :

ءَاَمِنۡتُمۡ مَّنۡ فِی السَّمَآءِ	کیا تم اس سے بے خوف ہو جو آسمان
اَنۡ یَّخۡسِفَ بِکُمُ الۡاَرۡضَ	میں ہے کہ وہ تمہیں زمین میں دھنسا
فَاِذَا ہِیَ تَمُوۡرُ ۝ اَمۡ اَمِنۡتُمۡ	دے اور یکایک یہ زمین جھکولے

مَّنْ فِی السَّمَآءِ اَنْ یُّرْسِلَ عَلَیْکُمْ حَاصِبًا ؕ فَسَتَعْلَمُوْنَ کَیْفَ نَذِیْرِ ○ (ملک: ۱۶، ۱۷)

کھانے لگے؟ کیا تم اس سے بے خوف ہو جو آسمان میں ہے کہ تم پر پتھراؤ کرنے والی ہوا بھیج دے پھر تمہیں معلوم ہو جائے گا کہ میری تنبیہ کیسی ہوتی ہے۔

اسی سورہ میں آگے یوں دھمکی دیتا ہے:

قُلْ اَرَءَیْتُمْ اِنْ اَهْلَكَنِیَ اللّٰهُ وَمَنْ مَّعِیَ اَوْ رَحِمَنَا فَمَنْ یُّجِیْرُ الْكٰفِرِیْنَ مِنْ عَذَابٍ اَلِیْمٍ ○ (ملک: ۲۸)

ان سے کہو کبھی انھوں نے سوچا کہ اللہ مجھے خواہ میرے ساتھیوں کو ہلاک کر دے یا ہم پر رحم کرے کافروں کو دردناک عذاب سے کون بچائے گا؟

ایک ہی آیت کے بعد پھر کہتا ہے:۔

قُلْ اَرَءَیْتُمْ اِنْ اَصْبَحَ مَآؤُكُمْ غَوْرًا فَمَنْ یَّاْتِیْكُمْ بِمَآءٍ مَّعِیْنٍ ○ (ملک: ۳۰)

ان سے کہو کبھی تم نے یہ بھی سوچا کہ اگر تمہارے کنوؤں کا پانی زمین میں اتر جائے تو کون ہے جو اس پانی کی بہتی ہوئی سوتیں تمہیں نکال کر لادے گا؟

قرآن کی مندرجہ ذیل آیات بھی پڑھئے اور تکرار کے اس اسلوب پر غور کیجئے:۔

اَفَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰۤى اَنْ یَّاْتِیَهُمْ بَاْسُنَا بَیَاتًا وَّهُمْ نَآئِمُوْنَ ○ اَوَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰۤى اَنْ یَّاْتِیَهُمْ بَاْسُنَا ضُحًى وَّهُمْ یَلْعَبُوْنَ ○ اَفَاَمِنُوْا مَكْرَ اللّٰهِ فَلَا یَاْمَنُ مَكْرَ

پھر کیا بستیوں کے لوگ اب اس سے بے خوف ہو گئے ہیں کہ ہماری گرفت کبھی اچانک ان پر رات کے وقت نہ آجائے گی جبکہ وہ سوئے پڑے ہوں؟ یا انھیں اطمینان ہو گیا ہے کہ ہمارا مضبوط ہاتھ کبھی یکایک ان پر دن کے وقت نہ پڑے گا جبکہ وہ کھیل رہے ہوں؟

اَللّٰہِ اِلَّا الْقَوْمُ الْخٰسِرُوْنَ ○	کیا یہ لوگ اللہ کی چال سے بے خوف ہیں؟ حالانکہ اللہ کی چال سے وہی قوم بے خوف ہوتی ہے جو تباہ ہونے والی ہو۔

(اعراف: ۹۷-۹۹)

ان تمام آیات میں بالترتیب ءَاَمِنْتُمْ مَنْ فِي السَّمَآءِ، قُلْ اَرَاَیْتُمْ اور اَوَاَمِنَ اَهْلُ الْقُرٰی کی تکرار انذار میں زور پیدا کرنے کے لیے ہے کیا ان آیات کو سن کر منکرین حق پر لرزہ نہ طاری ہو گیا ہوگا۔

۳۔ تکرار کا یہ اسلوب تاکید کے لیے بھی استعمال ہوتا ہے مثلاً کسی حماسی شاعر کا کہنا ہے:

الی معدن العزّ المؤثل والندلی هناك هناك الفضل والخلق الجزل[۱]

(چلو عزت واقتدار کے مرکز کی طرف جو بہت عظیم ہے، سراپا سخاوت ہے اخلاقِ کریمہ اور فضیلت کی مہک وہیں میسر آئے گی)

قرآن کہتا ہے:۔

فَلَمَّآ اَنْ اَرَادَ اَنْ یَّبْطِشَ بِالَّذِیْ هُوَ عَدُوٌّ لَّهُمَا قَالَ یٰمُوْسٰٓی اَتُرِیْدُ اَنْ تَقْتُلَنِیْ كَمَا قَتَلْتَ نَفْسًا بِالْاَمْسِ اِنْ تُرِیْدُ اِلَّآ اَنْ تَكُوْنَ جَبَّارًا فِی الْاَرْضِ وَمَا تُرِیْدُ اَنْ تَكُوْنَ مِنَ الْمُصْلِحِیْنَ (اعراف ۱۹)	پھر جب موسیٰؑ نے ارادہ کیا کہ دشمن قوم کے آدمی پر حملہ کرے تو وہ پکار اٹھا ''اے موسیٰؑ، کیا آج تو مجھے اسی طرح قتل کرنے لگا ہے جس طرح کل ایک شخص کو قتل کر چکا ہے؟ تو اس ملک میں جبار بن کر رہنا چاہتا ہے اصلاح کرنا نہیں چاہتا۔

ان جملوں میں تُرِیْدُ کا بار بار کا استعمال تاکید پیدا کرنے کے لیے ہے ایک دوسری جگہ قرآن کہتا ہے:

---

[۱] علی حازم و مصطفیٰ امین، البلاغۃ الواضحۃ ۱۹۵۶ء ص: ۲۵۳

قُلْ اِنِّیٓ اُمِرْتُ اَنْ اَعْبُدَ اللّٰہَ مُخْلِصًا لَّہُ الدِّیْنَ ۝ وَاُمِرْتُ لِاَنْ اَکُوْنَ اَوَّلَ الْمُسْلِمِیْنَ ۝ (زمر: ۱۱-۱۲)

اے نبیؐ، ان سے کہو، مجھے حکم دیا گیا ہے کہ دین کو اللہ کے لیے خالص کرکے اس کی بندگی کروں، اور مجھے حکم دیا گیا ہے کہ سب سے پہلے میں خود مسلم بنوں۔

اس آیت میں بھی اُمِرْتُ کی تکرار زور اور تاکید پیدا کرنے کے لیے ہے۔ سورہ مدثر کا مطالعہ کیجئے ایک منکر خدا و رسول کی پینترے بازیوں کے جواب میں کس طرح اس کی ہلاکت و بربادی کا اعلان کیا جارہا ہے:

فَقُتِلَ کَیْفَ قَدَّرَ ثُمَّ قُتِلَ کَیْفَ قَدَّرَ (مدثر: ۱۹، ۲۰)

خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔ خدا کی مار اس پر کیسی بات بنانے کی کوشش کی۔

سورہ انشراح میں اللہ تعالیٰ فرماتا ہے:

فَاِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا اِنَّ مَعَ الْعُسْرِ یُسْرًا (۵، ۶)

بیشک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے۔
بیشک تنگی کے ساتھ فراخی بھی ہے۔

ایک ہی بات کو دوبارہ دہرایا گیا تاکہ آنحضور صلی اللہ علیہ وسلم اور آپ کے صحابہ کو پوری طرح تسلی ہو جائے کہ جن حالات سے اس وقت اسلام گزر رہا ہے وہ دیرپا نہیں ہیں بلکہ ان کے بالکل قریب ہی اچھے حالات آنے والے ہیں۔

سورہ کافرون کو دیکھئے پہلے فرمایا کہ "اے کافرو! نہ میں پوجتا ہوں جسے تم لوگ پوجتے ہو اور نہ تم پوجتے ہو جسے میں پوجتا ہوں" پھر اسی مضمون کا اعادہ اگلی چوتھی اور پانچویں آیات میں کیا گیا ہے:

وَلَآ اَنَا عَابِدٌ مَّا عَبَدْتُّمْ وَلَآ اَنْتُمْ عَابِدُوْنَ مَآ اَعْبُدُ (کافرون: ۴، ۵)

اور نہ میں پوجنے کا جسے تم لوگ پوجتے آئے اور نہ تم لوگ پوجنے کے جسے میں پوجتا ہوں۔

بلاغت کا تقاضا تھا کہ یہ اعلان برأت نہایت واضح اور مؤکد لفظوں میں کیا جاتا اور یہ بلاغت قرآن کی خصوصیت ہے کہ اس میں کہیں بے فائدہ تکرار نہیں پائی جاتی۔ وہ ہر تکرار کے ساتھ کسی جدید فائدہ کا اضافہ ضرور کر دیتا ہے۔ پس لفظ عَابِدُوْنَ مستقبل کی تمام امیدوں کا خاتمہ کر رہا ہے اور عَبَدْتُّم میں ان کے دین آبائی سے بیزاری کا اعلان ہے۔ اور مقابلۃً اس میں زیادہ شدت اور نفرت کا اظہار ہے[۱۵] ۔ اس کی مثال سورہ انبیاء میں بھی موجود ہے[۱۶]۔

یہ تکرار کا یہ اسلوب عاجزی اور مسکنت کے اظہار اور کسی بڑے کے سامنے اپنی درخواست پیش کرنے کے موقع پر بھی استعمال ہوتا ہے۔ مثال کے طور پر سورہ بقرہ کا آخری حصہ ملاحظہ ہو:

رَبَّنَا لَا تُؤَاخِذْنَا إِنْ نَّسِيْنَا	اے ہمارے رب، ہم سے بھول چوک
أَوْ أَخْطَأْنَا رَبَّنَا وَلَا تَحْمِلْ	میں جو قصور ہو جائیں ان پر گرفت نہ کر۔
عَلَيْنَا إِصْرًا كَمَا حَمَلْتَهُ عَلَى	مالک ہم پر وہ بوجھ نہ ڈال جو تو نے ہم
الَّذِيْنَ مِنْ قَبْلِنَا رَبَّنَا وَلَا	سے پہلے لوگوں پر ڈالے تھے، پروردگار
تُحَمِّلْنَا مَا لَا طَاقَةَ لَنَا بِهٖ	جس بار کو اٹھانے کی طاقت ہم میں نہیں
(بقرہ: ۲۸۶)	ہے وہ ہم پر نہ رکھ۔

اس آیت میں رَبَّنَا کی بار بار تکرار اپنی عاجزی کے اظہار اور درخواست کو عجز و مسکنت کا مجموعہ بنا کر پیش کرنے کے لیے ہے اور اس موقع کے لیے یہی اسلوب موزوں اور موثر ہے۔

۱۵۔ الفراہی حمید الدین، مجموعہ تفاسیر فراہی لاہور ص: ۶۲۳

۱۶۔ إِذْ قَالَ لِأَبِيْهِ وَقَوْمِهٖ مَا هٰذِهِ التَّمَاثِيْلُ الَّتِيْٓ أَنْتُمْ لَهَا عٰكِفُوْنَ قَالُوْا وَجَدْنَآ اٰبَآءَنَا لَهَا عٰبِدِيْنَ قَالَ لَقَدْ كُنْتُمْ أَنْتُمْ وَاٰبَآؤُكُمْ فِيْ ضَلٰلٍ مُّبِيْنٍ (۵۲ تا ۵۴)

"جب انھوں (ابراہیم) نے اپنے باپ اور اپنی قوم کے لوگوں سے کہا کہ یہ مورتیں کیا ہیں جن کی پرستش پر تم جمے بیٹھے ہو۔ وہ بولے، ہم نے اپنے بڑوں کو ان ہی کی پرستش کرتے پایا ہے (ابراہیم) کہا کہ بیشک تم اور تمہارے بڑے سب صریح گمراہی میں پڑے ہوئے ہیں۔"

سورہ ممتحنہ میں حضرت ابراہیمؑ کی دعا ملاحظہ ہو:

رَبَّنَا عَلَيْكَ تَوَكَّلْنَا وَإِلَيْكَ أَنَبْنَا وَإِلَيْكَ الْمَصِيرُ ۝ رَبَّنَا لَا تَجْعَلْنَا فِتْنَةً لِّلَّذِينَ كَفَرُوا وَاغْفِرْ لَنَا رَبَّنَا ۖ إِنَّكَ أَنتَ الْعَزِيزُ الْحَكِيمُ

(ممتحنہ ۴، ۵)

اے ہمارے رب تیرے ہی اوپر ہم نے بھروسہ کیا اور تیری ہی طرف ہم نے رجوع کرلیا اور تیرے ہی حضور ہمیں پلٹنا ہے۔ اور اے ہمارے رب ہمیں کافروں کے لیے فتنہ نہ بنادے۔ اے ہمارے رب ہمارے قصوروں سے درگزر فرما، بیشک تو ہی زبردست اور دانا ہے۔

۵۔ تکرار کا ایک فائدہ حسرت و افسوس کا اظہار بھی ہوتا ہے مثلاً حسین بن خطیر معن بن زائدہ کا مرثیہ کہتا ہے:

فیا قبر معن انت اول حفرة ؍ من الارض خطت للسماحة موضعًا[19]

ویا قبر معن کیف واریت جوده ؍ وقد کان منه البر والبحر مترعًا

(اے معن کی قبر، تو اس روئے زمین کی اولین قبر ہے جس میں سخاوت و شرافت دفن کردی گئی ہے۔
اے معن کی قبر، تو نے اس کی سخاوت کو کیسے چھپا لیا جبکہ بحر و بر اس سے بھرے پڑے ہیں!)

ایک اعرابیہ اپنے بچے کا مرثیہ یوں کہتی ہے:

یا من احس بنیّ اللذین هما ؍ کالدرتین تشظّی عنهما الصدف

یا من احس بنیّ اللذین هما ؍ سمعی وطرفی فطرفی الیوم مختطف[20]

(ہائے کس نے دیکھا میرے ان دونوں بیٹوں کو جو موتیوں کی مانند تھے جن سے صدف ٹکڑے ٹکڑے ہوگیا۔
ہائے کس نے دیکھا میرے ان دونوں بیٹوں کو جو میرے کان اور میری بینائی تھے، آج میری بینائی چھن گئی ہے!)

---

[19] البلاغة الواضحة ص: ۲۴۹ [20] البلاغة الواضحة ص: ۲۵۳

ان دونوں ٹکڑوں میں یا قبر معی اور یا مَنْ احتق بُنَیَّ اللّذِین ھُمَا کی تکرار درد وغم میں زور پیدا کرنے کے لیے ہے ۔ سورہ قیامہ میں اللہ تعالیٰ کہتا ہے :

اَوْلٰی لَکَ فَاَوْلٰی ثُمَّ اَوْلٰی لَکَ فَاَوْلٰی اَیَحْسَبُ الْاِنْسَانُ اَنْ یُّتْرَکَ سُدًی (قیامہ ۳۲ - ۳۶)	یہ روش تیرے ہی لیے سزاوار ہے اور تجھی کو زیب دیتی ہے ۔ ہاں یہ روش تیرے ہی لیے سزاوار ہے اور تجھی کو زیب دیتی ہے ۔ کیا انسان نے یہ سمجھ رکھا ہے کہ وہ یوں ہی مہمل چھوڑ دیا جائے گا؟

تعدّد ازواج

(بعض اعتراضات کا جائزہ)

—————— سید جلال الدین عمری

بعض لوگوں کا خیال ہے کہ اسلام سے پہلے عورت کی جو حالت تھی اسلام نے اس کی مزید اصلاح کی اور اسے بعض وہ حقوق دئے جن سے وہ پہلے محروم تھی لیکن عورت کے ساتھ پورا انصاف نہیں کیا۔ اس نے مرد کو وہ حقوق دئے جو عورت کو نہیں دئے۔ اس طرح اس نے عورت اور مرد کے درمیان فرق باقی رکھا۔

اسلام نے عورت کو جو حقوق دیے ہیں ان پر کئی اعتراضات کیے جاتے ہیں۔ ان میں سے ایک اعتراض تعدد ازواج (POLYGAMY) پر ہے۔ کہا جاتا ہے کہ وحدت ازواج (MONOGAMY) انسان کی فطرت ہے۔ یہ بہت بڑی زیادتی ہے کہ آدمی ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری کو اپنے گھر لے آئے اور وہ اس کی حریف اور مدمقابل کی حیثیت سے زندگی بھر اس کے ساتھ لگی رہے۔

تعدد ازواج کوئی جرم ہے تو اس کا ارتکاب صرف اسلام نے نہیں کیا ہے۔ اس سے پہلے دنیا کی بیشتر قوموں میں اس کا رواج تھا۔ مختلف مذاہب کی قانونی سند اور اخلاقی جواز اسے حاصل تھا۔ اسے کوئی جرم یا گناہ نہیں سمجھا جاتا تھا۔ البتہ راہبانہ مذاہب میں تعدد ازدواج کیا معنی ازدواجی زندگی ہی کو ناپسند کیا جاتا تھا۔ عیسائیت کا فروغ ایک راہبانہ مذہب کی حیثیت سے ہوا۔ یہاں دیندار آدمی کے لیے ایک بیوی کی بھی بدرجہ مجبوری اجازت تھی۔ مغرب اپنی بے دینی اور الحاد کے دعوی کے باوجود عیسائیت کے اثر سے آزاد نہیں ہوا۔ اس نے ایک زوجگی کے تصور کو تو گوارہ کر لیا لیکن تعدد ازواج کا تصور اس کے حلق سے نیچے نہیں اتر سکا۔ جن قوموں کی گردن میں مغرب کا طوق غلامی تھا انھوں نے اس کی اس طرح تائید کرنی شروع کردی جیسے پہلی مرتبہ آنکھیں کھلی ہوں اور عورت کی عظمت کا احساس ہوا ہو۔

تعدد ازدواج کی طرف مرد کا رجحان

پہلے اسے آپ ایک مرد کے نقطۂ نظر سے دیکھئے۔ اس میں شک نہیں کہ عام طور پر ایک مرد ایک ہی بیوی رکھتا ہے۔ لیکن یہ ایک حقیقت ہے کہ مرد کے اندر فطری طور پر ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے کا رجحان ہے۔ وہ اگر ایک بیوی پر قانع بھی رہے تو یہ نہیں کہا جا سکتا کہ اس کے اندر اس کی خواہش نہیں ہے۔ جن لوگوں کے اندر اس کا شدید رجحان ہے اگر تعدد ازدواج کی اجازت نہ ہو تو اندیشہ ہے کہ وہ کسی غلط اور ناجائز طریقہ سے اس کی تسکین کا سامان ڈھونڈنے لگیں گے۔ چنانچہ مغرب کا تجربہ ہمارے سامنے ہے اس نے تعدد ازدواج کو رد کیا تو زنا اور بے ضابطہ جنسی تعلق کو اسے برداشت کرنا پڑا۔ آج وہاں قانوناً آدمی کی ایک ہی بیوی ہے لیکن داشتائیں بہت ہیں اور وہ ان تمام حقوق سے محروم ہیں جو ایک بیوی کو از روئے قانون حاصل ہیں۔

تعدد ازواج مرد کی ایک ضرورت

تعدد ازواج کی طرف مرد کا رجحان ہی نہیں بلکہ بعض اوقات یہ اس کی ایک ضرورت بھی بن جاتا ہے۔ جنسی خواہش ایک فطری خواہش ہے۔ جن افراد میں یہ خواہش بڑھی ہوئی ہوتی ہے اور جو اس پر قابو نہیں پاتے ان کے لیے ایک عورت کافی نہیں ہوتی۔ اس کی وجہ یہ ہے کہ عورت حیض، نفاس حمل اور رضاعت سے مسلسل گزرتی رہتی ہے۔ ان حالات میں عورت کے جنسی جذبات کم زور پڑ جاتے ہیں اور وہ مرد کے جذبات کا پوری طرح ساتھ نہیں دے سکتی۔ اس کا دوسرا پہلو یہ ہے کہ ان ایام میں جنسی تعلق رکھنے میں بعض قباحتیں بھی ہیں۔ حیض اور نفاس کی حالت میں آدمی اس سے کراہت محسوس کرتا ہے اور یہ میاں بیوی کی صحت کے لیے بھی نقصان دہ ہے۔ مدتِ حمل میں یہ تعلق بچہ کے لیے ضرر رساں ہے اور تجربہ بتاتا ہے کہ عورت اور مرد کا یہ جذباتی عمل بچہ کے اخلاق و عادات پر بھی برا اثر ڈالتا ہے۔

حمل، بچہ کی ولادت اور رضاعت کی وجہ سے عورت کا نظامِ جسمانی بہت متاثر ہوتا ہے اور عورت جلد بوڑھی ہوتی چلی جاتی ہے۔ جب کہ اس کے مقابلے میں مرد دیر تک جوان رہتا ہے ان وجوہ سے اگر کوئی شخص ایک بیوی پر قانع نہیں ہے اور دوسری شادی کرنا چاہتا ہے تو اسے

ہم غلط نہیں کہہ سکتے ہاں اس پر ضرور یہ پابندی عائد کی جانی چاہئیے کہ وہ دونوں کے حقوق ادا کرے اور ان میں سے کسی کی حق تلفی نہ کرے۔

عورت کے لیے تعدد ازواج کی افادیت

اب آپ اسے ایک عورت کے نقطۂ نظر سے دیکھئے بعض اوقات تعدد ازواج خود عورت کے حق میں بھی مفید ہو سکتا ہے۔

ا۔ انسان کے اندر اولاد کی خواہش بالکل فطری ہے۔ اگر کسی شخص کی بیوی بانجھ ہو اور اس سے اولاد نہ ہو رہی ہو تو اس کے سامنے دو ہی صورتیں رہ جاتی ہیں۔ ایک یہ کہ وہ پہلی بیوی کے ساتھ ایک اور بیوی بھی رکھے۔ دوسری یہ کہ وہ پہلی کو طلاق دے کر دوسری سے شادی کرلے ظاہر ہے شاذ و نادر ہی کوئی عورت پہلی صورت کے مقابلہ میں دوسری کو ترجیح دے گی۔

۲۔ عورت دائم المریض ہو یا کسی ایسے نسوانی مرض میں مبتلا ہو کہ اس سے ازدواجی تعلق رکھنا مشکل ہو تو اس صورت میں کیا یہ بات اس کے حق میں مفید ہوگی کہ اسے طلاق دے کر مرد دوسری صحت مند عورت سے شادی کرلے یا یہ بات کہ وہ اسے اپنے حبالۂ عقد میں رکھتے ہوئے دوسری سے نکاح کرلے؟

اس طرح کی صورتوں میں پہلی بیوی کے ساتھ یہ بڑی زیادتی ہوگی کہ شوہر کو اسے طلاق دینے پر قانوناً مجبور کیا جائے۔ یہ زیادتی اس وقت اور زیادہ گھناؤنی ہو جاتی ہے جب کہ وہ شوہر کے ساتھ رہنے کے لیے تیار ہو اور شوہر بھی اسے چھوڑنا نہ چاہتا ہو۔

تعدد ازواج ایک سماجی ضرورت کی حیثیت سے

بعض حالات میں تعدد ازواج سماج کی بھی ایک ضرورت بن جاتی ہے۔

ا۔ عام طور پر مردوں اور عورتوں کی تعداد برابر ہوتی ہے۔ لیکن جب کسی قوم کو جنگ سے سابقہ پیش آتا ہے تو زیادہ تر اس کے مرد ہی کام آتے ہیں اور وہ بھی جوان سال اور صحت مند اس سے عورتوں کا تناسب بڑھ جاتا ہے۔ جوان عورتیں بیوہ ہو جاتی ہیں اور جو بے شادی

ہوتی ہیں ان کے لیے مرد نہیں ملتے۔ اس کا ایک حل تو یہ ہے کہ جو عورتیں بیوہ یا بے شادی شدہ ہیں ان کو ان کے حال پر چھوڑ دیا جائے۔ یہ صورت بڑی خطرناک ہے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ وہ اپنی جنسی خواہش غلط طریقہ سے پوری کرنے پر مجبور ہوں اور ہوس پرستوں کا با آسانی شکار ہو جائیں۔ اس سے پورے معاشرہ میں بدکاری پھیلے گی اور اس کے خطرناک نتائج کا اسے سامنا کرنا پڑے گا۔ اسے کوئی صالح معاشرہ برداشت نہیں کر سکتا۔

۲۔ قوموں کی زندگی میں افرادی قوت (MAN POWER) اہم کردار ادا کرتی ہے دفاع کے لیے، صنعتی و زراعتی پیداوار اور اس کی ترقی کے لیے سماجی و معاشرتی خدمات کے لیے اس کی بنیادی اہمیت ہے۔ بعض خاص اور نازک حالات میں اس کی اہمیت اور بڑھ جاتی ہے افرادی قوت میں اضافہ کا ایک ذریعہ تعدد ازواج بھی ہے۔ اس لیے کہ عورت بالعموم چالیس پینتالیس سال کے بعد اولاد پیدا کرنے کے قابل نہیں رہتی جب کہ مرد ستر سال کے بعد بھی اس قابل ہوتا ہے کہ عورت اس سے بار آور ہو سکے۔ اس کا مطلب یہ ہے کہ پہلی بیوی کی جب اولاد پیدا کرنے کی صلاحیت ختم ہو جائے اس وقت اگر کوئی شخص دوسری سے شادی کرلے تو پھر سے اولاد کا سلسلہ شروع ہو سکتا ہے۔ چنانچہ جن قوموں کو افرادی قوت کی ضرورت ہوتی ہے انھیں تعدد ازواج کی ہمت افزائی کرنی پڑتی ہے۔

عورت ایک سے زیادہ شوہروں کی متحمل نہیں ہے

بعض لوگ کہہ سکتے ہیں کہ اگر ایک مرد کو کئی بیویاں رکھنے کا حق ہے تو عورت کو بھی یہ حق ملنا چاہئیے کہ وہ ایک سے زاید شوہر رکھے۔

لیکن عورت کو یہ حق دے بھی دیا جائے تو شاید وہ اسے استعمال کرنے کی کبھی ہمت نہیں کر سکتی۔ ایک عورت کے کئی شوہروں (POLYANDRY) کا رواج بعض غیر متمدن قبائل میں تو ہے لیکن متمدن دنیا نے اسے کبھی اختیار نہیں کیا۔ متمدن انسانی سماج نے اسے اس طرح رد کر دیا ہے کہ اب اسے وہ کبھی قبول نہیں کر سکتا۔

عورت کی فطرت بتاتی ہے کہ وہ ایک وقت میں ایک ہی شوہر کی بیوی ہو سکتی ہے۔ چند شوہروں

اس کی فطرت کے خلاف ہے۔

عورت پر خاندانی ذمہ داریوں کا بوجھ ہوتا ہے، حمل اور رضاعت کی تکلیفیں اسے اٹھانی پڑتی ہیں، بعض اوقات باہر کے کام انجام دینے پر بھی وہ مجبور ہوتی ہے اس لیے کئی مردوں کی جنسی خواہش کا پورا کرنا اس کے لیے بہت دشوار ہے اس سے اس کی صحت کے برباد ہونے کا خطرہ ہے۔ اس سے بعض جنسی اور دماغی بیماریاں بھی پیدا ہوسکتی ہیں چنانچہ تجربہ بتاتا ہے کہ جن عورتوں سے ایک سے زیادہ مردوں کا تعلق ہوتا ہے ان میں جنسی بیماریاں عام ہوتی ہیں اور وہ خانگی زندگی کے لیے فٹ نہیں ہوتیں۔

ایک عورت کے کئی شوہر ہوں تو اس سے بعض سماجی و معاشرتی مسائل بھی پیدا ہوجاتے ہیں۔

ایک مرد کی کئی عورتیں ہوں اور وہ ان سب سے تعلق رکھے تو سب اس سے بارآور ہوسکتی ہیں اس لیے ان میں سے جس سے بھی اولاد ہوگی اسی کی سمجھی جائے گی لیکن اگر ایک عورت کے کئی شوہر ہوں اور سب اس سے تعلق رکھیں تو ایک وقت میں وہ ان میں سے ایک ہی سے بارآور ہوسکتی ہے اس لیے یہ فیصلہ نہیں کیا جاسکتا کہ وہ کس سے بارآور ہوئی ہے اور اولاد کس کی ہے؟

اگر یہی بات متعین نہ ہو کہ بچہ کس کا ہے تو سوال یہ ہے کہ وہ کس کی طرف منسوب ہوگا۔ کون اس کے اخراجات برداشت کرے گا، اس کی تعلیم و تربیت کی ذمہ داری کون لے گا۔ وہ کس کا وارث اور کون اس کا وارث ہوگا؟ اس طرح کے اور بھی سوالات ہیں جنھیں خاندان کے موجودہ نظام میں، جو مرد کی سربراہی میں قائم ہے، اور جسے دنیا نے خاندان کی صحیح شکل کی حیثیت سے قبول کرلیا ہے، کبھی حل نہیں کیا جاسکتا۔

چند شوہری کے نظام سے معاشرہ پر بھی برے اثرات پڑ سکتے ہیں۔

۱۔ یہ مرد کی فطرت ہے چاہے وہ کتنا ہی برا کیوں نہ ہو کہ اپنی بیوی کے ساتھ کسی دوسرے کے تعلق کو برداشت نہیں کرسکتا۔ ایک عورت کا کئی افراد سے تعلق ہو تو ان کے درمیان حسد اور رقابت کا جذبہ ابھر آتا ہے اور وہ ایک دوسرے کے خون کے پیاسے بن جاتے ہیں اور بعض اوقات اس کے بڑے خوفناک نتائج بھی دیکھنے میں آتے ہیں۔ ان کی یہ کشمکش خود عورت کے لیے ناقابل برداشت اور اس کے سکون کو درہم برہم کرنے والی ہوسکتی ہے۔ کہا جاسکتا

ہے کہ یہی دلیل تعدد ازدواج کے بھی خلاف جاتی ہے، اس لیے کہ عورت بھی اس بات کو پسند نہیں کرتی کہ اس کے شوہر کے کئی بیویاں ہوں اور اس کی محبت میں سب شریک ہو جائیں بلاشبہ یہ بات صحیح ہے لیکن اس کے باوجود عورت کا ردعمل مرد کے ردعمل کی طرح زیادہ شدید نہیں ہوتا اور اس کے اتنے سنگین نتائج بھی دیکھنے میں نہیں آتے۔ اس کی ایک وجہ یہ بھی ہے کہ عورت مرد کو ایک سے زیادہ بیویاں رکھنے میں حق بجانب تصور کرتی ہے۔

۲۔ عورت کے اندر اللہ تعالیٰ نے شرم و حیا کا جذبہ رکھا ہے۔ یہ جذبہ بالکل فطری ہے اور خود بخود اس کے اندر سے ابھرتا ہے، ہزار کوشش کے باوجود مغرب اسے ختم کرنے میں ابھی تک کامیاب نہیں ہو سکا ہے۔ اس جذبہ کی وجہ سے عورت مرد کی طرح اپنے جنسی جذبات کا آسانی سے اظہار نہیں کرتی بلکہ حتی الوسع انھیں چھپاتی ہے۔ عورت کے اس حجاب کا معاشرہ کو زبردست اخلاقی فائدہ پہونچتا ہے۔ وہ جنسی بے راہ روی کی طرف بے جھجک آگے نہیں بڑھ سکتی۔ ایک سے زیادہ مردوں سے تعلق اس کی اس خوبی کو مجروح کر دیتا ہے اور وہ بتدریج بے حیا ہوتی چلی جاتی ہے، عورت اگر حیا کا لباس اتار دے تو معاشرہ بڑی تیزی سے جنسی آوارگی کی طرف بڑھنے لگتا ہے۔

تعدد ازدواج عیاشی کے لیے نہیں ہے

اب آئیے اس اعتراض پر غور کیا جائے کہ تعدد ازدواج بھی عیاشی ہی کی ایک صورت ہے، اس سے مرد کو جنسی ہوس رانی اور عیاشی کی کھلی چھٹی مل جاتی ہے۔ چنانچہ اس کے نتیجہ میں جاگیرداروں اور رئیسوں نے حرم سرائیں بھر لیں اور عورتوں کے جھرمٹ میں زندگی گزار دی۔ اسلام نے تعدد ازدواج کو تسلیم کر کے اسی نظام کی تائید و توثیق کی ہے اور عیاشی کے دروازے کھول دیئے ہیں کہ آدمی جب چاہے جس عورت سے چاہے شادی کر لے اور چار کی گنتی پوری ہو جائے تو ایک کو طلاق دے کر دوسری کو لے آئے۔ جی چاہے تو سب کو خانہ بدر کر کے چلو نئی دلہنوں سے عشرت کدہ آباد کر لے۔

یہ اعتراض یک زوجگی کے نظام (MONOGAMY) پر بھی کیا جا سکتا ہے۔ اگر

کوئی چاہے تو ہر فصلِ بہار میں پرانی بیوی کو رخصت کر کے نئی بیوی لا سکتا ہے بلکہ اس طرح گھر کی رونق بڑھانے کے لیے کسی موسم کے انتظار کی بھی شاید ضرورت نہیں ہے صرف من کی موج کافی ہے۔ لیکن یہ اعتراض وہی شخص کر سکتا ہے جو اس حقیقت سے آنکھیں بند کر لے کہ عیاش آدمی ہمیشہ غیر ذمہ دار ہوتا ہے۔ اسے اپنی عیاشی سے غرض ہوتی ہے۔ وہ کسی قسم کا بوجھ اپنے اوپر لینا نہیں چاہتا چنانچہ جن لوگوں نے عیاشی کی زندگی گزارنی چاہی انھوں نے بے قید شہوت رانی اختیار کی تعدد ازدواج کیا معنی ازدواجی زندگی ہی کو ناپسند کیا۔ اگر اسے مارے باندھے اختیار بھی کیا تو کبھی اس کے حقوق نہیں ادا کیے۔ اسلام میں ازدواجی زندگی ذمہ داریوں سے گھری ہوئی ہے۔ تعدد ازدواج سے یہ ذمہ داریاں اور بڑھ جاتی ہیں۔ اس نے اس پر اتنی پابندیاں عائد کی ہیں اور اتنے حدود و قیود رکھے ہیں کہ بغیر کسی حقیقی ضرورت کے آدمی ایک سے زیادہ شادی کی ہمت نہیں کر سکتا۔

قانونی اقدامات

اسلام جو ذہن و مزاج پیدا کرنا چاہتا ہے وہ صحیح معنی میں پیدا ہو جائے تو عیاشانہ زندگی کو آدمی ایک لمحہ کے لیے برداشت نہیں کر سکتا۔ یہاں اس سے بحث نہیں صرف بعض ان قانونی اقدامات کا ذکر کیا جا رہا ہے جو اسلام نے تعدد ازواج کے سلسلہ میں کیے ہیں اس سے اندازہ ہوگا کہ اسلام نے تعدد ازواج کے ذریعہ عیاشی کی راہ کھولی نہیں بلکہ اس میں زبردست رکاوٹ پیدا کر دی ہے۔

چار کی تحدید

۱۔ اسلام سے پہلے تعدد ازدواج کا عام رواج تھا۔ عرب میں بھی اس پر عمل تھا۔ بعض لوگ بکثرت شادیاں کرتے تھے اور اس میں بڑی زیادتیوں کے مرتکب ہوتے تھے۔ اسلام نے اسے چار تک محدود کر دیا۔ وہ تعدد ازواج کو ایک شخصی اور سماجی ضرورت کی حیثیت سے تسلیم تو کرتا ہے لیکن کسی ایسی صورت کو ماننے کے لیے تیار نہیں ہے جس میں آدمی کو چار سے زیادہ

شادیاں کرنی پڑیں۔ اسے وہ ناجائز اور حرام ٹھہراتا ہے۔ جو شخص اس حد سے آگے بڑھے اسلامی قانون اس کے خلاف اقدام کرے گا۔ اس طرح غیر محدود بیویاں رکھنے کا جو طریقہ رائج تھا اس نے اس پر پابندی لگائی اور ایک حد سے آگے بڑھنے سے روک دیا۔

حکم نہیں صرف اجازت

۲۔ بعض لوگ تعدد ازدواج کا اس طرح ذکر کرتے ہیں جیسے اسلام نے اسے فرض قرار دے رکھا ہے۔ اس کے کسی حکم پر مسلمان عمل کرے یا نہ کرے اس پر ضرور عمل کرتا ہے۔ ایک عورت سے اس کا کبھی جی نہیں بھرتا۔ اس کا گھر ہمیشہ چار بیویوں سے آباد رہتا ہے۔

اس سلسلہ میں سب سے پہلے تو یہ عرض کرنا ہے کہ یہ خیال غلط ہے کہ سارے مسلمان یا کم از کم ان کی اکثریت تعدد ازدواج پر عمل کرتی ہے۔ اعداد و شمار اس کی تردید کرتے ہیں ان سے تو یہ ثابت ہوتا ہے کہ دیگر اقوام کا تناسب اس معاملہ میں مسلمانوں سے بہت زیادہ ہے۔

دوسرے یہ کہ تعدد ازدواج کی اسلام نے اجازت دی ہے، حکم نہیں دیا ہے۔ اس کا منشا صرف یہ ہے کہ ضرورت پر اس سے فائدہ اٹھایا جا سکتا ہے۔ اس پر زندگی بھر عمل نہ ہو تو بھی آدمی گناہ گار نہ ہوگا اور اس کے تقویٰ اور دینداری میں بھی اس سے کوئی فرق نہیں پڑے گا۔

تیسرے یہ کہ اسلام نے تعدد ازدواج کی ہمت افزائی نہیں کی، اس کی ترغیب و تشویق نہیں دی، بلکہ اس کی پیچیدہ ذمہ داریوں کی طرف توجہ دلائی تاکہ آدمی سوچ سمجھ کر یہ اقدام کرے، اسے محض لذت اور تفریح کا ذریعہ نہ سمجھ بیٹھے۔

چوتھے یہ کہ یہ خیال بھی غلط ہے کہ تعدد ازدواج عیاشی ہی کے لیے ہوتا ہے۔ یہ ہمدردی کی بھی ایک صورت ہو سکتی ہے۔ فرض کیجیے اگر کوئی جوان عورت بے شادی شدہ رہ جائے یا بیوہ ہو جائے، اس کی معاشی ذمہ داری اٹھانے والا بھی کوئی نہ ہو اس کے ساتھ ایک شخص محض اس کی ہمدردی میں دوسری بیوی کی حیثیت سے شادی کرلے تو کیا اسے غلط کہا جا سکتا ہے یا اس پر عیاشی کا الزام عائد ہوتا ہے؟

بعض قیود اور شرائط

جو شخص تعدد ازدواج کی اجازت سے فائدہ اٹھا کر ایک بیوی کی موجودگی میں دوسری سے شادی کرے اسلام نے اس پر حسب ذیل پابندیاں عائد کی ہیں۔

۱۔ وہ مالی لحاظ سے اس حیثیت میں ہو کہ۔

پہلی بیوی کی طرح دوسری کا بھی مہر ادا کرے۔

پہلی بیوی کے ساتھ اس کے بھی نان و نفقہ کی ذمہ داری اٹھائے اور اس کے لیے مکان فراہم کرے۔ بعض فقہاء نے یہ بھی لکھا ہے کہ اگر دوسری بیوی پہلی کے ساتھ نہ رہنا چاہے تو اسے الگ مکان کہیا[۱]

۲۔ وہ جسمانی لحاظ سے اس قابل ہو کہ زن و شوہ کے تعلقات رکھ سکے۔ اس کی قانونی حیثیت اور اس کے وقفہ کے بارے میں فقہاء نے بحث کی ہے۔ اس سے قطع نظر نکاح کا ایک مقصد عفت و عصمت کا تحفظ ہے اس لیے بہت سے فقہاء نے لکھا ہے کہ یہ وقفہ چار ماہ سے زیادہ نہیں ہونا چاہیے۔ اس کی تائید حضرت عمرؓ کے دور کے ایک فیصلہ سے بھی ہوتی ہے[۲]

امام ابن تیمیہ فرماتے ہیں کہ آدمی کو معروف کے مطابق بیوی سے ہم بستری کرنی چاہیے۔ یہ اس کے کھانے پینے کے نظم سے زیادہ اہم ہے۔ مزید فرماتے ہیں کہ بعض لوگوں کے نزدیک چار ماہ میں کم از کم ایک مرتبہ ہم بستری واجب ہے۔ بعض دوسرے لوگوں نے کہا ہے کہ اس کا انحصار عورت کی ضرورت اور مرد کی طاقت پر ہے یہی بات صحیح معلوم ہوتی ہے[۳]

علامہ ابن عربی مالکی کہتے ہیں:۔

اذا قدر الرجل من مالہ	اگر آدمی مالی اور جسمانی لحاظ سے چار شادیوں
ومن بنیتہ علی نکاح اربع	کی طاقت رکھے تو چار کرے۔ اگر اس
فلیفعل واذا لم یحتمل مالہ	کی مالی حالت یا جنسی تعلق کے لیے اس
ولا بنیتہ فی الباءۃ فلیقتصر	کی جسمانی حالت اس کی متحمل نہ ہو تو اسے

---

[۱] رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۹۱۲/ ۹۱۳ [۲] ملاحظہ ہو المغنی لابن قدامہ ۷/ ۳۰-۳۱ نیز رد المحتار علی الدر المختار ۲/ ۵۲۶-۵۲۷ [۳] فتاوی ابن تیمیہ ۳۲/ ۲۷۱ مطبوعہ ۱۳۹۸ھ

علی ما یقدر علیہ[۱] صرف اتنی ہی شادیاں کرنی چاہئیں جتنی کی وہ طاقت رکھتا ہے۔

اس کا مطلب یہ ہے کہ جو شخص مالی اور جسمانی لحاظ سے اس قابل نہ ہو کہ وہ تعدد ازدواج کی اجازت سے فائدہ اٹھا سکے اسے ایک ہی بیوی پر اکتفا کرنا چاہیے۔

۳۔ اگر آدمی مالی اور جسمانی لحاظ سے دوسری شادی کے قابل ہو تو بھی ضروری ہے کہ وہ دونوں کے درمیان ان تمام امور میں عدل و مساوات برتے جن میں مساوات برتنا عملاً ممکن ہے۔ اس میں نان و نفقہ، لباس، مکان اور شب گزاری آتے ہیں۔ عدل و انصاف اسلام کے نظام معاملات کی جان ہے۔ اس نے اس معاملہ میں عدل کو اس قدر اہمیت دی کہ اگر یہ اندیشہ بھی محسوس ہو کہ ایک سے زیادہ بیویوں کی موجودگی میں ان کے ساتھ انصاف نہیں ہو سکتا تو ایک ہی پر قناعت کی ہدایت کی ہے۔ فرمایا: فَاِنْ خِفْتُمْ اَلَّا تَعْدِلُوْا فَوَاحِدَۃً (النساء: ۳) (اگر تمہیں ڈر ہو کہ تم ان کے ساتھ انصاف نہ کر سکو گے تو ایک ہی نکاح کرو)

علامہ ابوبکر جصاص حنفی کہتے ہیں کہ اگر کسی کو یہ خوف ہو کہ وہ چار بیویوں کے درمیان عدل قائم نہیں رکھ سکتا تو اسے تین ہی کرنا چاہیئے، اگر اندیشہ ہو کہ وہ تین میں بھی عدل نہیں کر سکے گا تو اسے دو ہی کرنا چاہیئے اور دو کے درمیان بھی عدل کا یقین نہ ہو تو صرف ایک پر اکتفا کرنا چاہیئے[۲]

بیویوں کے درمیان عدم انصاف پر حدیث میں سخت وعید آئی ہے۔ حضرت ابوہریرہؓ کی روایت ہے رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم نے فرمایا۔

اذا کانت عند الرجل	جس شخص کے دو بیویاں ہوں اور وہ ان
امرأتان فلم یعدل بینھما	کے درمیان انصاف نہ کرے (اور ایک کی
جاء یوم القیامۃ و	طرف جھک جائے) تو وہ قیامت کے
شقہ ساقط[۳]	دن اس طرح آئے گا کہ اس کے جسم کا ایک
	حصہ جھکا ہوا ہوگا۔

---

۱ احکام القرآن ابن عربی ۱/۱۳۹ ۲ احکام القرآن۔ جصاص ۲/۶۳ ۳ مشکوٰۃ المصابیح کتاب النکاح باب القسم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی

بیویوں کے درمیان ان امور میں عدل وانصاف کرنا ضروری ہے جو انسان کے اختیار میں ہیں یہ انسان کے اختیار میں نہیں ہے کہ وہ سب سے یکساں محبت بھی کرے، کسی کی طرف دل کا جھکاؤ زیادہ اور کسی کی طرف کم ہو سکتا ہے۔ اسی طرح ہم بستری اور مجامعت میں بھی مساوات ممکن نہیں ہے۔ اس کا تعلق طبیعت کے نشاط اور آمادگی پر ہے یہ آدمی کے بس میں نہیں ہے۔

حضرت عائشہؓ فرماتی ہیں۔

ان النبی صلی اللہ علیہ وسلم کان یقسم بین نسائہ فیعدل ویقول اللھم ھٰذا قسمی فی ما املك فلا تلمنی فیما تملك ولا املك [1]

رسول اللہ صلی اللہ علیہ وسلم جو چیزیں تقسیم کی جا سکتی تھیں وہ اپنی بیویوں کے درمیان تقسیم فرماتے اور انصاف کے ساتھ تقسیم فرماتے۔ اس کے بعد فرماتے۔ اے اللہ! جن چیزوں پر مجھے اختیار ہے ان میں یہ تقسیم میں نے کی ہے جن باتوں کا تو مالک ہے اور جو میرے اختیار میں نہیں ہیں (محبت وغیرہ) اس میں کمی بیشی ہو تو اس پر میری گرفت نہ فرما۔

اس کا مطلب یہ بھی نہیں ہے کہ آدمی محبت اور قلبی تعلق کے نام پر کسی کی طرف اس طرح جھک جائے کہ دوسری کے ساتھ ظلم و زیادتی ہونے لگے اور وہ شوہر کے ہوتے ہوئے بھی بے شوہر کے زندگی گزارنے پر مجبور ہو جائے۔ قرآن صراحت کے ساتھ اس سے منع کرتا ہے۔

وَلَنْ تَسْتَطِيْعُوْٓا اَنْ تَعْدِلُوْا بَيْنَ النِّسَآءِ وَلَوْ حَرَصْتُمْ فَلَا تَمِيْلُوْا كُلَّ الْمَيْلِ فَتَذَرُوْهَا كَالْمُعَلَّقَةِ ۭ (النساء ۱۲۹)

تم بیویوں کے درمیان، اگر چاہو بھی پورا پورا عدل نہیں کر سکتے پھر بھی کسی ایک کی طرف پوری طرح جھک جاؤ کہ دوسری کو ادھر لٹکتا چھوڑ دو۔

۴۔ جس طرح دوسری بیوی کو وہ تمام حقوق حاصل ہوتے ہیں جو پہلی بیوی کو حاصل ہیں

---

[1] مشکوٰۃ المصابیح، کتاب النکاح، باب القسم بحوالہ ترمذی، ابوداؤد، نسائی، ابن ماجہ، دارمی

اسی طرح اس سے ہونے والے بچوں کو بھی پہلی بیوی کے بچوں کے مساوی حقوق ملیں گے۔ دونوں بیویوں کی اولاد کے درمیان ازروئے قانون کوئی فرق نہیں ہوگا۔ ان سب کی ذمہ داری ایک بہت بڑا بوجھ ہے جو تعدد ازدواج کی اجازت سے فائدہ اٹھانے کے بعد آدمی پر عائد ہوتا ہے۔

حقیقت یہ ہے کہ اسلامی قانون کی رو سے ایک سے زیادہ بیویاں رکھنا آسان نہیں ہے لیکن بعض شخصی اور سماجی حالات میں تعدد ازدواج کی اجازت اس پر پابندی لگانے سے زیادہ مفید ہے۔ اس لیے اسلام نے اس کی اجازت دی ہے۔

ترجمہ وتلخیص

اسلامی تنظیمیں اور تشدّد

ڈاکٹر محمد رضا محرم ——————— ترجمہ: ڈاکٹر مسعود الرحمن خاں ندوی

> الاخوان المسلمون عالم عرب کی سب سے مقبول اور طاقت ور دینی تنظیم ہے۔ اس سے دور اور نزدیک کا تعلق رکھنے والے بعض جوشیلے عناصر نے مصر کی گھٹی ہوئی اور غیر جمہوری فضا سے تنگ آکر دو ایک تشدد آمیز اقدامات کر ڈالے۔ اسے بہانہ بنا کر مخالفین نے پوری اخوانی تحریک ہی پر یہ الزام جڑ دیا کہ اس نے تشدد کی راہ اختیار کرلی ہے۔ اس کے جو نتائج نکلے وہ سب کے سامنے ہیں۔ مضمون نگار نے بظاہر ایک اصولی بحث چھیڑی ہے لیکن اصلاً ان کے پیش نظر اخوان ہی ہیں۔ مضمون کی بعض باتوں سے عدم اتفاق کے باوجود ایک سنجیدہ تجزیہ کی حیثیت سے اسے شائع کیا جارہا ہے (مدیر)

فروری ۱۹۷۹ء میں محمد رضا شاہ پہلوی کا زوال اور شیعہ دینی پیشواؤں (آیات اللہ) کا سیاسی عروج مغربی طاقتوں، اور خاص طور پر امریکیوں کے لیے، ایک غیر متوقع صدمہ تھا یہ اچانک تبدیلی ایران میں مدت سے مغربی طاقتوں کی موجودگی اور طاقتور امریکی ایجنسیوں خاص طور پر اساطیری شہرت کی حامل جاسوسی نظام کے باوجود اور شہنشاہی کے ایک طویل دور کے بعد بجلی بن کر گری۔ مغربی طاقتوں اور خاص کر امریکی ردعمل سے یہ امر منکشف ہوتا ہے کہ اس علاقہ میں اجتماعی تبدیلیوں کے انقلابی عوامل کے حقیقی حجم وضخامت خاص کر اسلامی اثرات کی کارفرمائی کا ادراک کرنے سے مغربی فہم کس قدر قاصر تھی۔ اور ان اسباب وعلل کی جستجو وتحقیق کے نتیجہ میں جنھوں نے اس علاقہ میں امریکہ کے طویل قیام کو ختم کردیا اسلامی قوت کی

طرف معاندانہ نظریں اٹھیں اور اس پر توجہ پوری طرح مرکوز ہو گئی اور موجودہ مغربی ممالک میں جنگجو اسلام، مسلح اسلام یا متشدد اسلام جو بھی (MILITANT ISLAM) کا ترجمہ ہم کریں، کا چرچا ہونے لگا عرب / اسلامی علاقہ میں ہونے والی تبدیلیوں کے مطالعہ اور فہم کے بارے میں مغربی ادبیات میں اس اصطلاح کو نمایاں مقام حاصل ہو گیا لیکن اس اصطلاح کے استعمال میں کافی التباس اور کج فہمی کو دخل رہا جس سے معلوم ہوتا ہے کہ مغرب اس علاقہ میں رونما ہونے والے حادثات و واقعات پر اسلامی اثرات کو سمجھنے سے قاصر ہے مثال کے طور پر جی ایچ جانسن (G. H. JANSEN) کی کتاب MILITANT ISLAM کا ایک اقتباس ذیل میں پیش کیا جاتا ہے جو انھوں نے ایرانی انقلاب کی کامیابی کے بعد لکھی ہے:-

> "جنگجو اسلام" کو اگر سمجھنا ہے تو اس کے علاوہ اور کوئی طریقہ نہیں کہ اسے مسلم رہنماؤں کی مختلف شخصیتوں میں تلاش کیا جائے جنھیں کم سے کم تین مختلف اقسام میں تقسیم کیا جا سکتا ہے (۱) اول طبقہ میں وہ پیشہ ور سیاستداں جو بنیادی طور پر لادین ہیں، اور غیر اسلامی مغرب زدہ لوگ، اور وہ لوگ شامل ہیں جو اسلامی طاقت کی قوت حیات کو اپنے سیاسی مقاصد کی بارآوری کے لیے استعمال کرتے ہیں، ان سب کو "استحصالی" (EXPLOITERS) کہا جا سکتا ہے۔ (۲) دوسری قسم مذہبی لوگوں کی ہے، جن کو مزید دو طبقوں میں تقسیم کیا جا سکتا ہے: پہلے اساسیت پسند مذہبی علماء و شیوخ و آیات اللہ جو سیاسی طور پر سرگرم عمل ہیں۔ دوسرے صوفیاء جن کی صوفیانہ پراسرار باتوں کی وجہ سے عوام پر ان کے اثرات باقی ہیں لہٰذا بعض علاقوں میں اب تک ان کا سیاسی اثر و رسوخ ہے، ان میں طبقہ اول میں وہ لوگ ہیں جو مقلد (سلفی REITERATORS) کہلاتے ہیں، اور قرآن کی طرف واپسی کو کافی سمجھتے ہیں، تاکہ صرف اسی سے احکام اخذ کیے جائیں اور اس کی تعلیمات کا حرف بحرف نفاذ کیا جائے (۳) تیسرے طبقہ کے نمائندہ لوگ جو جنگجو اسلام

کے لیے سب سے زیادہ اہمیت کے حامل ہیں وہ نہ پیشہ ور سیاستداں ہیں، نہ مذہبی لوگ ہیں، لیکن عام انسانی زندگی میں اسلامی آدرشوں (IDIEAL) کے نفاذ و اجرا کے لیے سیاسی پیش قدمی کرتے ہیں، یہی لوگ مجددین (RETHINKERS) ہیں، جو اپنے مشکل مقصد تک پہونچنے کی کوشش کرتے ہیں اور یہ مشکل مقصد اس کے سوا اور کچھ نہیں کہ عصری تقاضوں کے مطابق اسلام پر از سر نو غور و فکر کیا جائے۔"

جانسن نے اپنی سمجھ کے مطابق طبقہ اول میں محمد علی جناح (بانی ریاست پاکستان) ایوب خاں اور ضیاء الحق (فوجی انقلابات کے سالاروں)، ذوالفقار علی بھٹو (سابق صدر پاکستان)، اور محمد انوار السادات (سابق صدر مصر) کو شمار کیا ہے دوسرے طبقہ خاص کو اسا سیت پسند مذہبی عناصر میں وہ انڈونیشیا کی 'نہضۃ العلماء پارٹی'، اور 'جماعت علماء الاسلام'، پاکستان کی 'جمعیۃ العلماء' مصر کے ازہری شیوخ، مراکش کی 'رابطہ علماء المغرب'، اور آخر میں سعودی عرب جیسے ممالک جو کہ اپنے اسلامی ریاست ہونے کا اعلان کرتے ہیں شامل کیا ہے، اس طبقہ میں جانسن نے ایران کے مذہبی پیشواؤں (آیات اللہ) کا شمار بھی مع اضافی خصوصیت کے کیا ہے، تیسرے طبقہ یعنی مجددین میں وہ مصر کی اخوان المسلمون، اردن کی حزب التحریر الاسلامی، پاکستان کی 'جماعت اسلامی' جس کی مولانا مودودی نے بنیاد رکھی، انڈونیشیا کی 'حزب ماشومی' مراکش کی علال الفاسی کی جماعت، ایران کی مہدی بازرگان کی قائم کردہ تحریک آزادی ایران اور مجاہدین خلق پارٹی اور کچھ تحفظات کے ساتھ کرنل قذافی کے زیر قیادت لیبیا کو شامل کرتے ہیں۔

اس تقسیم میں جو کچھ خامی، التباس اور کج فہمی ہے وہ عرب / مسلمان قارئین سے مخفی نہیں، اس کو پیش کرنے سے ہمارا مقصد مغرب کی جھولی میں معلوماتی اور فکری مواد کی نوعیت دکھانا تھی جس کی نشر و اشاعت وہ "جنگجو اسلام" کے نام پر کرتے ہیں، اس کا مفہوم ان کے نزدیک اتنا وسیع ہو جاتا ہے کہ اس میں متعلق موضوع کے بالکل مخالف عناصر بھی شامل ہو جاتے ہیں، چنانچہ اس میں ہر وہ چیز داخل ہو جائے گی جو اپنے جوہر کے، یا صرف صورت کے، یا صرف نام کے، یا صرف دعوی کے لحاظ سے اسلامی ہو۔

دسمبر ۱۹۷۹ء میں روس کا افغانستان پر حملہ ہوا تو مغربی پروپیگنڈا مشینری میں جنگجو اسلام کا مفہوم اتنا وسیع ہوا کہ اس حملہ کے خلاف افغانی مزاحمت کو اس کی دینی، تہذیبی، قبائلی، علاقائی حتیٰ کہ بائیں بازو کی قوتوں کو بھی بغیر کسی انتخاب وتمیز کے اس میں شامل کر لیا۔ پھر جب مغرب کی خالص سیاسی، مادی، علاقائی مصلحت ہوئی تو ہر اسلامی چیز پر تشدد کا الزام لگانے کے باوجود افغانی مجاہدین کی قوت کی بے حد تعریف شروع ہوگئی۔

اکتوبر ۱۹۸۱ء میں مصر کے صدر سادات ممنوعہ اسلامی تنظیموں کے بعض سرپھرے نوجوانوں کی گولی کا نشانہ بنے تو پھر مغرب میں جنگجو اسلام کے بارے میں پہلے سے زیادہ سرگرمی سے چرچا شروع ہوگیا، کیونکہ سادات کے ساتھ مغرب کے "بہت خاص" تعلقات تھے اور ستم بالائے ستم یہ کہ (مصر و عالم عربی میں) ہم گھر کے رازدار بھی ان کے جھانسے میں ایسے آئے کہ ہر گلی کوچہ میں اسلامی جماعتوں کے تشدد کو موضوعِ بحث بنا بیٹھے، زبانی تکرار بڑھی تو گروہوں میں تقسیم ہو گئے، بعض گروہوں پر تو دونوں بلاکوں میں سے کسی نہ کسی کے پروپیگنڈہ کا اثر اچھی طرح واضح تھا، جبکہ باقی گروہوں نے اس مسئلہ کی اہمیت نہ سمجھنے کی وجہ سے یا امن عامہ کے تقاضوں کا خیال کرتے ہوئے، یا شخصی سلامتی کے پیشِ نظر اس کو صحیح معروضی انداز میں زیرِ بحث نہ لانے ہی میں عافیت سمجھی۔

یہاں ہم امن اعامہ کے ذمہ دار محکموں اور حکومتی ذرائع ابلاغ کے اداروں کو زیرِ بحث لانا نہیں چاہتے، کیونکہ بار بار کے تجربات سے یہ بات ثابت ہو چکی ہے کہ پہلی قسم میں تو یہ صلاحیت مفقود ہے، جبکہ دوسری قسم اس صلاحیت کو استعمال کرنے سے معذور رہے یہ لوگ سچائی اور دیانتداری سے کورے ہیں، لہٰذا اسلامی جماعتوں کی کارکردگی اور سرگرمیوں کے بارے میں ان کی رائے قابلِ اعتماد نہیں اس کے بعد اس مسئلہ میں ہمیں تین بنیادی مقامی رجحانات ملتے ہیں، پہلے رجحان میں جنگجو اسلام کے مغربی / امریکی مفہوم کو معمولی اختلاف اور تبدیلی کے ساتھ اپنایا گیا ہے، دوسرے رجحان میں تشدد کو بہانہ بنا کر اسلامی تحریکوں کو مجرم گرداننے اور ان کا قصہ پاک کرنے کی سازش کی گئی ہے، تیسرے رجحان میں اخلاص و ہمدردی کے ساتھ اسلامی تحریکوں کے مستقبل کے متعلق اندیشہ کا اظہار کیا گیا ہے، اور تشدد کے

بعض واقعات کو اسلامی تحریک کی اصولی اور سچی رہنمائی سے ہٹا ہوا ردعمل کہا گیا ہے۔

پہلا رجحان عرب علاقہ میں امریکی یونیورسٹیوں اور ان کے تابع شرق اوسط کے بحث و تحقیق کے اداروں کے ذریعہ سامنے آیا ہے جنھوں نے جنگجو اسلام (یا متشدد مسلم جماعتوں) جیسی مغرب میں رائج اصطلاحات کا سہارا لیا اور ان اصطلاحات کے مقصود کی بڑی مہارت کے ساتھ تعیین کی، شاید اس لیے کہ مسلمان سربرآوردہ ذہنوں کو (جن کی سہارے اور اثراندازی کا ان کو پوری طرح اندازہ ہے) اس بارے میں بحث و تحقیق کی ذمہ داری پر آمادہ کیا جاسکے ان یونیورسٹیوں کے اس طریقۂ کار کو ابتدائی مرحلہ ہی میں اچھی طرح سمجھنا اور ان کا تتبع کرنا ضروری ہے، نیز بعض اسلامی جماعتوں (جن کا حکومت وقت سے آخری سالوں میں تصادم ہوچکا ہے) کے ممبران کی تعداد کو اجتماعی بحث کا موضوع بنا کر ایسے خیرہ کن نتائج نکالے گئے جن کا تعلق ان کی معاشرتی بنیادوں اور تعلیم کی نوعیت اور معیار اور قدیم و جدید اور دوسر اسلامی دھاروں کے مقابلہ میں ان کی حیثیت کی تعیین سے تھا، ان ظاہری امور کی جزوی (MICRO) بحث و تحقیق جو دراصل معاشرتی الخرافات کے ضمن میں آتی ہے، پھر ان ممبران کے معاشرے کے ان جیسے دوسرے افراد سے ممتاز کرنے والی (غیر مسلمہ) صفات یا شاذ علامات کی تلاش پہلے سے مغربی موقف کی تاثیر کی غمازی کرتی ہے، جبکہ اس قسم کی کوششیں زیر بحث قوت کی حقیقی گہرائی تک پہنچنے سے عاری ہیں، کیونکہ اسلامی جماعتوں کی قوت ان سیاسی جامع و شامل ضرورتوں کی نشاندہی کرتی ہے جن کو ان کے علمبردار ایسے معاشرہ میں حاصل کرنا چاہتے ہیں جو ان کے خیالات قبول کرے، ان کا مخالف نہ ہو، اور ان کے طریقوں کے بعض یا زیادہ تر پہلوؤں کو تسلیم کرلے۔

دوسرا رجحان یعنی تشدد کو اسلامی جماعتوں کے مجرم گرداننے کے لیے حیلہ کے طور پر استعمال کرنا، اس کو بیشتر مارکسی (کلاسیکی) کمیونسٹوں نے اپنایا ہے، یہ بات معروف ہے کہ انھوں نے اخوان المسلمین کے خلاف شدید حساسیت پھیلا رکھی ہے، جس کے بارے میں بعض لوگوں کا خیال ہے کہ تمام جدید اسلامی جماعتیں اسی کے دامن سے نکلی ہیں، جبکہ دوسرے لوگ اس کو سخت حریف اور عملاً عوامی شیرازہ بندی کا محور واحد اور دیگر جماعتوں کی نشوونما

اور ترقی میں بڑی رکاوٹ تصور کرتے ہیں، لہٰذا نظامِ حکومت کے ساتھ جائز اور قابلِ برداشت مصلحت کے ضمن میں تشدد اور اسلامی جماعتوں کو مجرم گردانا دراصل ایک پتھر سے کئی چڑیوں کے شکار کے مترادف ہے۔ تشدد کو ان جماعتوں کا جزو لازم مان کر فطری طور پر ان لوگوں نے ان تمام دوسرے عوامل اور عناصر سے نظریں چرالی ہیں جنھوں نے ان جماعتوں کو سیاسی میدان میں عملی وجود کا حق مل سکے۔ اور شاید یہ بات دلچسپی سے خالی نہیں ہے کہ ان میں سے اکثر عناصر کو تشدد سے جو نتائج حاصل ہوئے ہیں ان سے غایت درجہ خوشی حاصل ہوئی ہے، ورنہ وہ اس قدر بلند آواز سے تشدد کو مجرم نہ گردانتے جو کہ درحقیقت ان کی دلی خوشی کا اولین سرچشمہ ہے۔

تیسرے رجحان کے ترجمان وہ لوگ ہیں جو (وسیع و جامع شامل مفہوم میں) اسلامی تحریک پر ہمدردی سے غور کرنے والے ہیں۔ تشدد نے حقیقتاً ان لوگوں کو گھبرا دیا، اور اسلامی تحریک اور اسلامی رہنمائی کے بارے میں ان کو خطرہ لاحق ہوگیا لہٰذا یہ لوگ یا تو ان جماعتوں کے نوجوانوں کو نصیحت کرتے ہوئے یا اہلِ حکومت و اقتدار کو صبر و ضبط کی تلقین کرتے ہوئے سامنے آئے، یا پھر انھوں نے تشدد کے مظاہر اور صحیح اسلامی اعمال کے درمیان فرق ظاہر کرنے کی کوشش کی۔ لیکن ان کی خوف و حرص سے بھرپور مذکورہ بالا نفسیاتی حالات نے (باوجود ان کے اخلاص و وفاداری، مفید تجویزوں، اچھے افکار اور جزدی کامیابی کے) ان کو تشدد کے مظاہر کو غلط دائرہ میں دیکھنے اور غلط سطح پر رکھنے پر مجبور کیا، صحیح دائرہ سے میرا مطلب ہمارے عرب/مسلمان معاشرہ کی سیاسی زندگی کو جمہوریت کے راستے پر لانا ہے اور جس سطح پر کام کرنے کی ضرورت ہے وہ یہ ہے کہ اس جمہوری دائرہ میں اسلامی جماعتوں اور دھاروں کو بھی آزاد خود مختار سیاسی کام کرنے کا قانونی حق حاصل ہو۔

گذشتہ واقعات پر کسی نے یہ صحیح کہا کہ: تشدد سے تشدد پیدا ہوتا ہے، اور بہت سے لوگوں نے دکھتی رگ پر صحیح انگلی رکھی ہے کہ: تمام تشدد کے پیچھے بنیادی سبب جمہوریت کا فقدان تھا۔ اور جو لوگ جمہوریت کو اس طور پر برسرکار لانا چاہتے ہیں کہ اس کے ذریعہ ان کے خیال میں دینی دعووں کے زیرِ اثر نوجوانوں کے انحراف اور دینی جماعتوں کے وزن کا

مقابلہ ان ہی کے ہم پلہ سیاسی شہری جماعتوں کے ذریعہ ہو سکے گا، تو یہ صحیح جمہوریت نہیں ہے جس کو ہم بحال کرنا چاہتے ہیں، کیونکہ یہ توجزوی، منفعت پسندانہ (PRAGMATIC) جمہوریت ہوئی، جو اس وہم پر قائم کی جانا چاہتی ہے کہ اس کے ذریعہ اسلامی دھاروں پر عملی سیاسی طاقتوں کے ذریعہ بندھ باندھا جا سکے گا، جن پر حکومت واقتدار کے تمام وسائل کے باوجود پابندی کی تمام تدبیریں ناکام ہو چکیں، صحیح مکمل جمہوریت کو اتنا فراخ دل ہونا چاہیے کہ وہ سیاست کے میدان میں موجودہ متبادلوں میں سے ایک متبادل کی حیثیت سے اسلامی سیاسی نظام کے حق کو بھی تسلیم کرے، اور اسلامی مختلف دھاروں کو اپنے اس متبادل کو لوگوں کے سامنے پیش کرنے، اس کی نشر واشاعت کرنے، اس کا دفاع کرنے اور اس کے لیے جمہوری طور پر تائید کرنے والی اکثریت حاصل کرنے کے حق کو بھی مانے۔

اسلام کی متبادل تعبیرات

غالباً کسی کو اختلاف نہ ہوگا کہ صرف عرب علاقہ ہی میں نہیں بلکہ تمام عالم اسلامی میں مروجہ غالب تہذیب ثقافت کے لیے اسلام ایک بنیادی عنصر کی حیثیت رکھتا ہے خواہ وہ واحد موجود عنصر نہ سمجھا جائے اسی طرح اگر بے لاگ بات کہی جائے تو کوئی بھی یہ نہیں کہے گا کہ اسلام صرف عبادت کا دین ہے، وہ عبادت کا دین بھی ہے اور زندگی کا دین بھی، یا دوسرے الفاظ میں وہ دین وحکومت دونوں ہے اور امت کی سیاست اور اس کے امور کی تدبیر مہمات دین میں داخل ہے۔

سب لوگ اپنی آنکھوں سے دیکھتے ہیں خواہ ان میں سے بعض اپنی زبان سے انکار کریں کہ اسلام اپنی قوتِ حیات کا بڑا حصہ ابھی تک محفوظ رکھے ہوئے ہے اور اس کی یہ قوتِ حیات اسلامی ممالک میں رائج وجاری افکار وخیالات سے آشکارا ہوتی ہے، اور اسلامی زمین پر سرگرم جماعتیں اور تنظیمیں اس کی نمائندگی کرتی ہیں خواہ ان کو قانونی جواز کی سند حاصل ہو یا نہ ہو، مثال کے طور پر یہ قوتِ حیات اسلامی دھاروں اور طاقت کی عملی شرکتوں میں اس طرح جلوہ گر ہے کہ مسلم معاشروں میں ضروری تبدیلیاں پیدا کرنے میں اسلامیت کا رنگ نمایاں ہے خواہ

اس اشتراک میں بہت سی فروگذاشتیں ہی کیوں نہ ہوں۔

لیکن معاصر مسلم معاشروں میں قانونی صورتِ حال (جو سیاسی عمل یا اس میں اشتراک کی صورتوں کو منظم کرتی ہے) ان حقائق کو مطلقاً قابلِ اعتنا نہیں سمجھتی، چنانچہ دستوری دفعات (جن پر سب میں نہ سہی اکثر نام نہاد اسلامی ریاستوں میں عمل ہو رہا ہے) دینی بنیادوں پر قائم و استوار سیاسی جماعتوں اور تحریکات کے حق کو مکمل طور پر ہڑپ کیے ہوئے ہیں، اور اس ناانصافی کی متعدد توجیہات کی جاتی ہیں جیسے کہ امن عامہ کی حفاظت، وحدت امت کی فکر، گروہی وجماعتی خطرات سے ریاست کو بچانا وغیرہ ان قانونی خطروں (جو موجودہ صورت حال اور اجتماعی حقائق کو چیلنج کر رہے ہیں) کی اندرونی منطق آن واحد میں مکمل طور پر دھڑام سے نیچے آگرے گی، اگر ہم اس کو سیاسی عمل کے دو جائز قانونی نمونوں کو سامنے رکھیں۔ ان میں سے پہلا بیرونی ہے اور دوسرا اندرونی۔

بیرونی نمونہ ہیں یورپی معاشرے جو زمانہ ہوا کہ سوسائٹی میں مذہب کے کردار کو ختم کر چکے ہیں، اور جو سرکاری طور پر ایسی عیسائیت کو دین مانتے ہیں جو قیصر کا حصہ قیصر کے لیے چھوڑ سکتی ہے، اس کے باوجود یہ معاشرے اب تک مسیحی جمہوری یا مسیحی اشتراکی جماعتوں کے وجود کو قبول کرتے ہیں، اور اس بات میں مغربی یورپ ہو یا مشرقی یورپ سب برابر ہیں (مشرقی جرمنی میں مسیحی اشتراکی پارٹی ہے جو حاکم کمیونسٹ پارٹی کے ساتھ حکومت میں شامل ہے) یہ جماعتی نام فطری طور پر بے سود نہیں ہیں، بلکہ ان کی فکری، سیاسی، عملی، معاشرتی اور تاریخی وجوہ ہیں جن کو تاریخ نے معاصر یورپی سیاسی تبدیلیوں اور جمہوری نشوونما کی وجہ سے فراموش نہیں کیا ہے۔

اندرونی نمونہ ہیں ہمارے عرب معاشرے۔ ان معاشروں کی ان تمام ریاستوں نے جنھوں نے جماعتی تعدد کے اصول کو قبول کیا ہے مارکسی طاقتوں اور دھاروں کا اور خودمختار کمیونسٹ پارٹیاں بنانے یا دوسرے جائز سیاسی گروہوں کے ساتھ مل جل کر کام کرنے کا دستوری جواز فراہم کیا ہے جبکہ یہی ریاستیں اب تک ایسے جواز سے اسلامی جماعتوں اور دھاروں کو محروم کیے ہوئے ہیں، اور وہ ممالک جہاں پر نظام حکومت ایک پارٹی کی بنیاد پر قائم ہے وہاں پر اسلامی دھاروں پر تو سخت قدغن ہے اس کے مقابلہ میں مارکسی عناصر کے سلسلہ

اسی قدر تساہل اور فراخ دلی کا معاملہ کیا جاتا ہے۔ چونکہ میں تمام اجتماعی طاقتوں اور فکری دھاروں کے دستوری تنظیمی حصّہ اور ان میں سے ہر ایک کے آزاد خود مختارانہ عمل کے حق کا قائل ہوں، اور عام طور پر مصری (اور عرب) کمیونسٹوں کی وطنی خدمات سے ناواقف نہیں ہوں اس لیے یہ وضاحت مناسب ہوگی کہ مذکورہ تقابل کا بنیادی مقصد یہ نہیں ہے کہ میں مارکسی عناصر کے ان حقوق کو جن کو انھوں نے حاصل کیا ہے (یا زیادہ باریک بینی سے دیکھا جائے تو تھوپا ہے) کو ضبط کرنے پر اکسانا چاہتا ہوں، بلکہ میں عربی نظامہائے حکومت کی متضاد دوہری غیر مربوط کیفیت (SCHIZOPHRENIA) کی نشاندہی کرنا چاہتا ہوں، جو بظاہر اسلامی فکر سے متعلق چاپلوسی کی باتیں کرتے ہیں، لیکن اس فکر کے ہمنواؤں کے گرد حصار تنگ کرتے چلے جاتے ہیں، جبکہ مارکسی فکر کی بہ ظاہر مخالفت کرتے ہیں، لیکن اس کے پیروکاروں کی طرف سے آنکھیں بند کر لیتے ہیں۔ اس تقابل کا دوسرا مقصد یہ ہے کہ جمہوری عمل کے دائرہ کو وسیع کرنے کی افادیت اور اس کی منطقی ضرورت کو سامنے لایا جائے، نہ کہ اس کو تنگ کیا جائے۔

جمہوری عمل کا جوہر جب یہ قرار پایا کہ ہر سیاسی طاقت اپنے کو میدانِ سیاست میں دوسری کارگزار طاقتوں کے متبادل کے طور پر پیش کرتی ہے، جیسے کہ وہ اپنے تصورات کو دوسروں کے تصورات کے طور پر سامنے لاتی ہے، تو جب اسلامی تحریکوں اور ان کے مختلف دھاروں کو سیاسی عمل اور تنظیمی وجود کا حق مل جائے گا، تو یہی وہ طاقتیں ہوں گی جو اسلامی متبادل بنیں گی یا صحیح معنوں میں تمام دوسرے رائج نظریات کے اسلامی متبادل پیش کریں گی۔

اور جس متبادل کو ہم اسلامی کہتے ہیں وہ ایسے جامع و شامل یا تفصیلی تصورات کا مجموعہ ہے جن کو ان کے علمبردار اس دعوے کے ساتھ پیش کرتے ہیں کہ وہ انسانوں (بندوں) کے مسائل حل کرتے ہیں اور ان کی معیشت و معاشرت کے طریقوں کو بدلنے کی قدرت رکھتے ہیں۔ ان تصورات کی بنیاد ان کے علمبرداروں کی اسلام کی فہم پر مبنی ہے، جو نتیجتًہ ان کی اسلام کے عطیات کی ذاتی فہم کی عکاس ہے، جس طرح کہ ان تصورات کی عملی کامیابی ان کے علمبرداروں کی اجتماعی مسائل کی گہری سمجھ پر موقوف ہے اور چونکہ جب تک اسلام کا ذاتی فہم

ان تغیر پذیر اشیاء میں سے ایک ہے جن کی بنیاد پر مجوزہ تصورات کا محل کھڑا ہوتا ہے اور جب تک مختلف و متعدد افہام و تصورات کا سلسلہ دائمی طور پر باقی رہتا ہے اس وقت تک اُن متنوع و متفاوت اسلامی متبادلوں کے سامنے آنے کا نہ صرف احتمال رہے گا بلکہ یقینی ہوگا، جو سب کے سب دین سے فیض حاصل کر کے استنباط کیے گئے ہوں گے، اور ان میں سے ہر ایک اپنے لیے اسلامی صفت کا دعوے دار ہوگا، اور یہ تو تحصیل حاصل ہے کہ زمان و مکان کی تبدیلی سے نئے نئے مفاہیم و تصورات ابھریں گے، ان کی تعداد بڑھے گی ان کے تنوع میں وسعت ہوگی، بلکہ قدیم یا نامناسب متبادل کی جگہ مناسب جدید متبادل کو لینا عقلاً و شرعاً واجب ہوگا۔

اسلامی متبادل کو پیش کرنے کا مطلب یہی نہیں ہوتا کہ اسے غیر اسلامی معاشرہ یا غیر مسلم عوام کے سامنے پیش کیا جائے بلکہ اس کا اسلامی معاشرہ اور مسلم عوام کے سامنے پیش کرنا زیادہ ضروری ہے۔ اب جب کہ خاتم الانبیاء محمد بن عبد اللہ صلی اللہ علیہ وسلم کے انتقال کے بعد کسی فرد کے پاس آسمان سے وحی نہیں آتی، تو کوئی بھی یہ دعوی نہیں کر سکتا کہ اس کے پاس ایسی سند ہے جو دوسروں کے مقابلے میں صرف اس کو "اسلامی" صفت کی جاگیر عطا کرتی ہے، لہٰذا اسلامی معاشرہ میں اسلام کا ایک فہم اور اس کی دوسری مختلف فہموں میں صرف مباحثہ ہی نہیں بلکہ ٹکراؤ ہوگا، لیکن اس ٹکراؤ کو اسلام اور اسلام میں یا اسلام اور غیر اسلام کے درمیان ٹکراؤ نہیں کہیں گے جیسا کہ بعض متعصب لوگ کہتے ہیں۔

جب سے تیسرے خلیفہ ذوالنورین عثمان بن عفان (رضی اللہ عنہ) کے زمانہ میں مسلمانوں میں حکومت و اقتدار اور مسلمانوں کے مالوں پر ولایت کے مسائل پر اختلاف شروع ہوا اور جو بالآخر مسلمان باغیوں کی ان کے گھر پر قتل کے ارادے سے چڑھائی تک پہنچا، اس وقت سے قریب قریب ہمیشہ اسلامی متبادل نقطہائے نظر ایک دوسرے کے مقابل موجود رہے ہیں، چوتھے خلیفہ علی بن ابی طالب (کرم اللہ وجہہ) کی قوت (امیر) معاویہ (رضی اللہ عنہ) بنی امیہ کے سامنے ٹوٹ جانے کے بعد متبادل نقطہائے نظر شدت اختیار کرتے رہے جو کبھی کبھی تشدد کی خارجی یا شیعی وغیرہ صورتیں اختیار کر لیتے تھے، اور بہت سے لوگوں کے

بہت سے اعمال کے خلاف شدید تحفظات، سخت الزامات، اور نام نہاد فرقہ ناجیہ کے دعووں کے باوجود بعض فرقوں کے اسلام سے خروج اور دیگر فرقوں کے اسلام پر باقی رہنے کے بارے میں کبھی اجماع نہ ہو سکا۔ نتیجۃً سرکاری پالیسیوں کے متبادل نقطہائے نظر بھی "اسلامی" رہے، جیسے کہ وہ معاشرے بھی "اسلامی" رہے جن میں یہ متبادل پیش کیے جاتے تھے۔ جب سے ہمارے علاقہ پر اسلام کا سورج طلوع ہوا، اس وقت سے اگر اس کی نوشتہ اور رائج تاریخ سرکاری خلافت کی تاریخ نہ ہوتی، اور مخالف طاقتوں کی تاریخ کو بھی وہی اہتمام حاصل ہوتا جو سرکاری تاریخ کو ہوا، تو ہم یقینی طور پر اپنی اسلامی تاریخ کے اول سے آخر تک ان اسلامی متبادل نقطہائے نظر کی موجودگی اور ان کے استمرار سے زیادہ واقف ہوتے اور ان کے درمیان ارتباط، باہمی اثر پذیری اور تصادم کے نمونوں کو زیادہ وضاحت کے ساتھ معلوم کر سکتے اور آج ہم اسلامی معاشروں میں سیاسی و سماجی تبدیلی کے میکانزم کو زیادہ خوبی سے سمجھ سکتے۔

یہاں شاید اخوان المسلمین کی تحریک کا ذکر مناسب ہو، جس کا قیام ۱۹۲۴ء میں سر دار کے قتل کے واقعہ اور ۱۹۱۹ء کی بغاوت کا مکمل طور پر قصہ پاک کرنے کے بعد ۱۹۲۸ء میں عمل میں آیا۔ اس وقت حکومتی بحران شدت اختیار کر چکا تھا وطنی مسئلہ پس پشت جا پڑا تھا، کھچڑی حکومتوں کے عزور کا خاتمہ ہو رہا تھا، اور کٹھ پتلی یا اقلیتی حکومتوں کا زمانہ شروع ہو رہا تھا ان حالات سے اندازہ ہوتا ہے کہ اس وقت شاید ملک کے عام حالات دوسرے لب مرگ یا عاجز متبادلوں کی جگہ "اسلامی متبادل" کو پیش کرنے کا مطالبہ کر رہے تھے۔[۵۶]

کیوں کہ اسلام ایک سیاسی دین کی حیثیت سے بھی اب تک اپنی قوت حیات کو باقی رکھے ہوئے ہے جس طرح کہ وہ ہماری موجودہ غالب تہذیب کو تشکیل دینے والا بنیادی عنصر ہے، اس لیے برابر اسلامی متبادل نقطہائے نظر پیش کیے جانے کا احتمال اور ان کا برحق ہونا ثابت رہے گا، جس طرح کہ بہت سی طاقتیں، جماعتیں اور دھارے اس قسم کے متبادل پیش کرنے کے اہل ہوں گے، اور ان کی طرف دعوت دینے اور ان کا دفاع کرنے

کی ذمہ داریوں کو اٹھانے کے لیے تیار ہوں گے، اور ان طاقتوں، جماعتوں اور دھاروں اور تنظیم کی خود مختاری اور عمل کی آزادی کی بنیاد پر ان کے سیاسی عمل کے دستوری حق کے درمیان حائل ہونا غیر منطقی بلکہ فطرت کے خلاف بات ہوگی.... اور جب ان کو یہ حق حاصل ہو جائے گا تو دوسرا قدم قانونی جواز کے ساتھ عملی میدان میں داخل ہونا ہوگا۔ یہاں پر ان عناصر میں سے بعض کی سابقہ کارروائیوں کا سلبی تجربہ (بشمول تعصب، تشدد، اور دوسروں سے ٹکرا جانے میں جلد بازی) سامنے آتا ہے جو راستہ کی مشکلات سے ہوشیار اور نئے تجربہ کے خطرات سے آگاہ کرتا ہے، لہٰذا مناسب ہے کہ یہیں پر سیاسی عمل کے نئے ضابطۂ اخلاق پر گفتگو کی جائے، جس کی پابندی ان سب طاقتوں جماعتوں اور دھاروں پر واجب ہو جو اپنے کو "اسلامی" صفت سے منسوب کرتے ہیں۔

سیاسی وتہذیبی ضابطۂ اخلاق

دستوری جواز کے دائرہ میں شریک تمام تنظیموں پر واجب ہے کہ وہ ان سیاسی قواعد کی پابندی کریں جن پر وطنی اجماع ہو چکا ہو، اور جن کو ضابطۂ اخلاق کے طور پر تسلیم کیا جا چکا ہو یا جہاں پر ایسے ممنوع علاقہ کا خط کھینچ دیا گیا ہو کہ جس کو پار کرنا جائز نہ ہو، یہ قواعد عادتاً معاشرہ کے عام حالات یا اس کے داخلی یا خارجی تاریخی تجربات کی پیداوار ہوتے ہیں، ان کی کم ترین حد کی پابندی کے بغیر جمہوری عمل ہمیشہ پیٹھ پیچھے سے حملہ کا شکار یا اصول وقواعد کی تاراجی کا ذریعہ، یا اندرونی انتشار کا نشانہ بنے گا، اور یہ جمہوریت کو برباد کرنے کے خطرناک رجحان ہیں اسلامی طاقتیں، جماعتیں اور دھارے ان تہذیبی سیاسی اصول وقواعد کی پابندی کے سب سے پہلے ذمہ دار ہیں، کیونکہ وہ ایک طرف تو معاشرہ کی زندگی خاص انداز پر ڈھالنے والی اور اس پر واضح طور پر اثر انداز ہونے والی طاقت ہیں، اور دوسری طرف وہ اس متفق علیہ اجتماعی دائرہ کے باہر اپنی سرگرمیاں انجام دینے کی عادی رہی ہیں۔

اس ضابطۂ اخلاق میں سرفہرست فطری طور پر فوجی اور نیم فوجی تنظیموں کی ممانعت تشدد کی مخالفت، خفیہ سرگرمیوں پر پابندی، گروہی اور جماعتی جھگڑوں کو ابھارنے سے

پرہیز وغیرہ آتے ہیں کیونکہ سیاسی کام کے قانونی جواز، تنظیم کی خود مختاری کے احترام اور نقل وحرکت کی آزادی کی ضمانت کی موجودگی میں سیاسی عمل کے ان نامناسب طریقوں کی کوئی گنجائش نہیں ہے۔

اور یہ بات بھی ضروری ہے کہ تمام مسائل میں عوام سے مشورت کی اچھی سنت کا احیاء کیا جائے تاکہ ان ہی کی رائے ایک دوسرے کے مقابل مختلف دھاروں اور متبادلوں کے درمیان فیصلہ کن قرار پائے، رہنماؤں کو عوامی تعاون ان کے سیاسی عمل کی پختگی اور (مسلم وغیر مسلم) لوگوں کی ضروریات کو پورا کرنے والے پروگرام کے بقدر ہی ملے گا، اسی سے ان کو اکثریت کی تائید حاصل ہوگی جو ان کو حکومت کے عہدوں پر فائز کرے گی، اور ان کے نظری تصورات کو عملی کارروائیوں میں تبدیل کرنے کا موقع دے گی، جس کے ذریعہ ان کے پروگرام تکمیل پائیں گے اور ان کے مقاصد حاصل ہوں گے۔

اسی طرح معاشرتی (اور معاشی) مسائل کے حل کے لیے متعدد تصورات کو قبول کرنا اور سیاسی کام کے معیار کو اس قدر بلند کرنا کہ اس کے ذریعہ دیگر مخالفین کے ساتھ مہذب معاملہ ممکن ہو جائے ان ہی بنیادی شرائط میں ہے جن کا احترام واجب ہے۔ کیونکہ تعدد وتنوع کے اصول کو ماننے بغیر جمہوری کارکردگی کی پوری بنیاد ہی منہدم ہو جاتی ہے۔ یہ تعدد کبھی داخلی ہوتا ہے اور کبھی خارجی، خارجی تعدد ان طاقتوں، دھاروں اور تنظیموں سے پیدا ہوتا ہے جو دینی نام یا مذہبی سائن بورڈ استعمال نہیں کرتیں، جبکہ داخلی تعدد ان طاقتوں، جماعتوں اور تنظیموں سے پیدا ہوتا ہے جو اپنے لیے "اسلامی" صفت کو برضا ورغبت قبول کرتی ہیں، لیکن وہ اسی صفت کے حامل دوسرے عناصر سے اختلاف کرتی ہیں۔ یہاں اس بات پر بھی زور دینے کی ضرورت ہے کہ دین ومذہب کی مخالفت بھی (جو عادتاً پیش نہیں آتی) ایسا سبب نہیں ہے کہ جیسے خارجی تعدد کے مظاہر پر پابندی لگانے کے لیے عقلی، شرعی یا تہذیبی حیثیت سے قبول کیا جا سکے، اسی طرح خارجی تعدد والے عناصر کو یہ حق حاصل نہیں ہے کہ وہ "اسلامیت" کی دعوے دار حکومت کے تصورات اجتہادات اور سیاست کے درمیان حائل ہوں جس کو عوام نے قبول کیا ہو، اور عوامی قبولیت کی بنا پر اس کو حکومت کی

ذمہ داری سونپی گئی ہو، اس حکومت کو اقتدار میں رہنے اور اپنی سیاست کی تنفیذ کا اس وقت تک حق حاصل رہے گا، جب تک کہ اس کے پیچھے اکثریت کی تائید باقی رہے گی۔

دینی رجحانات کی حامل جماعتوں کا سیاسی مسائل میں تعصب بنیادی طور پر "حلال و حرام" کے قاعدہ کی تطبیق سے پیدا ہوتا ہے، حالانکہ سیاسی سرگرمیاں اور اس کی تمام شکلیں اجر و ثواب کے منقول امور دین میں سے نہیں ہیں، اور نص سے ثابت دینی تحریم کے دائرہ میں نہیں آتیں، بلکہ اس کے برعکس وہ اجتہادی امور ہیں جن کا مفہوم زمان و مکان و مصالح مرسلہ کے بدلنے سے بدلتا رہتا ہے۔ ان مسائل کے بارے میں ("حلال و حرام" کے بجائے) "صحیح و غلط" کے قاعدہ کی تطبیق زیادہ صحیح اور مناسب ہے، یہی طریقہ عمل براہ راست تکفیر کے دروازے کو بند کرنے کا ایک کارگر وسیلہ بھی ہے، جس کی جہالتوں اور حماقتوں کو ہم آخری زمانہ میں بہت بھگت چکے ہیں۔

یہاں پر یہ اعتراض اٹھایا جا سکتا ہے کہ جب تک یہ ثابت نہ ہو جائے کہ اصلاحی جماعتوں کے مسلسل سلبی تجربات ان کے اپنے اندرونی فکری و عملی بگاڑ کا نتیجہ نہیں ہیں بلکہ وہ مسلم معاشروں میں جمہوری ڈھانچہ کی غیر موجودگی کا نتیجہ ہیں، اس وقت تک ان جماعتوں میں کوئی ایسی تبدیلی کہ وہ مذکورہ مہذب طریق کار کو اپنائیں گی ایک خوابیدہ تمنا کے سوا کچھ نہیں ہے۔ اس اعتراض کے جواب میں ان جماعتوں کے تشدد کے اسباب اور ان کے حقیقی وجوہ کی تفسیر کے لیے ایک نئی کاوش ذیل میں پیش کی جاتی ہے۔

تشدد کے اسباب کی تلاش

اخوان المسلمین جب سے ۱۹۲۸ء میں مصر میں قائم ہوئی اب تک اس کو اسلامی تحریک کی سرگرمیوں میں نہ صرف مصر بلکہ پورے عالم اسلام میں بلند مقام حاصل ہے، یہی اصلی بنیادی تحریک ہے، یہی اس کا پہلا اور سب سے بڑا نمونہ ہے، یہی بنیادی کارگزار طاقت ہے، اور اسی کے بطن سے اکثر اسلامی جماعتیں نکلی ہیں۔

اخوان المسلمین کی تشکیل کے وقت، اس کا اور اس کے بعد کی اسلامی جماعتوں

کا سرکاری اقتدار سے چار بار ٹکراؤ ہوا ہے جن میں تشدد کے مظاہر کا تبادلہ ہوا، جو اس صدی کے چوتھے دہائی کے ۱۹۴۵ء میں، پانچویں دہائی کے ۱۹۵۴ء میں، چھٹی دہائی کے ۱۹۶۵ء میں اور ساتویں دہائی کے ۱۹۷۲ء میں شروع ہو کر ۱۹۷۴ء میں فوجی ٹریننگ کالج کے حادثہ ۱۹۷۷ء میں شیخ ذہبی کا قتل سے گزرتے ہوئے اکتوبر ۱۹۸۱ء میں انور سادات کے سیاسی قتل کے ڈرامائی عروج تک پہنچا۔

بعض لوگوں نے کوشش کی ہے کہ وہ اسلامی جماعتوں کے تشدد کی وجوہ معلوم کرنے کے لیے اس کے اجتماعی/ اقتصادی یا نفسیاتی/ اخلاقی اسباب تلاش کریں، لیکن امریکی یونیورسٹی قاہرہ کی اس جامع ہمہ گیر تحلیلی تحقیق میں جس کا پہلے ذکر آچکا ہے کوئی ایسے امتیازی شواہد نہیں ملتے جن کا تعلق ان جماعتوں کے ممبران کے معاشرتی پس منظر، تعلیمی معیار یا انفرادی تشکیل و تکوین سے ہو، اور جس کی وجہ سے مصری معاشرتی بحران کا ان پر اثر دیگر دائیں یا بائیں رجحانات رکھنے والے مصری نوجوانوں کے برخلاف ہو، دیگر لوگوں کا خیال ہے کہ اس صدی کی چھٹی دہائی میں ان جماعتوں کے ممبران کے خلاف قید و بند اور ہولناک سزائیں ساتویں دہائی میں ظاہر ہونے والے تشدد کا بنیادی سبب تھیں، اس سبب کا کچھ اثر تو ساتویں دہائی کے واقعات پر ہو سکتا ہے، لیکن ان یونیورسٹیوں میں اس جماعت کا پھیلاؤ اور اس کی رکنیت میں تنوع اور تجدید اس خیال کی تردید کرتی ہے، نیز یہ سبب چوتھی، پانچویں اور بڑی حد تک چھٹی دہائی کے معرکوں پر صادق نہیں آتا۔

تیسرے گروہ کا خیال ہے کہ سید قطبؒ اور مولانا مودودیؒ کی تحریریں جو حاکمیت، جدید جاہلیت .... وغیرہ کے بارے میں ہیں نوجوانوں کی ان سے اثر پذیری ان واقعات کی ذمہ دار ہے[1] اگر اس امر کا اعتراف کر بھی لیا جائے کہ ان تحریروں سے نہایت بچکانہ قسم کے کچھ سلبی اثرات برآمد ہوئے تو بھی یہ بات قابل غور ہے کہ چوتھی، پانچویں، دہائیوں میں ان میں سے اکثر تحریروں کے ظہور و توسیع سے پہلے، جب کہ حکیمانہ و مصالحانہ قیادت بھی موجود تھی تشدد

---

[1] مولانا مودودیؒ کا حوالہ یہاں بالکل بے محل ہے، وہ ہمیشہ اس بات کے قائل رہے کہ صحیح اسلامی تبدیلی جمہوری اور آئینی طریقہ ہی سے آسکتی ہے۔ اور زندگی بھر اسی اصول کے پابند رہے (جلال الدین)

کا مظاہرہ کیوں ہوا؟ حالانکہ ان کے خاص کر مثلاً امام حسن البنا اور اخوان کے دوسرے مرشد عام حسن ہضیبی کے اقوال اور ان کی مطبوعہ کثیر کتابوں میں کہیں بھی تشدد پر آمادہ کرنے کا کوئی شائبہ تک نہیں ملتا ہے۔

ان خیالات کے بعد اگر ہم ان اسلامی جماعتوں کے طریق عمل کی مشترکہ صفات اور ان کے حکومتِ وقت کے ساتھ چاروں تصادموں کے طریقوں پر غور کریں تو ہم مندرجہ ذیل نکات پر پہنچیں گے۔

۱۔ اسلامی جماعتوں کو مذکورہ مراحل میں سے کسی مرحلہ میں بھی دستوری جواز حاصل نہ تھا جو ان کو سیاسی عمل کی اجازت دیتا چاہے حکومت نے ان کو دینی دعوت وتبلیغ اور رفاہی خدمات کی سرگرمیوں کا قانونی حق دے رکھا ہو، اس صدی کی ساتویں دہائی میں تو یہ دینی سرگرمیاں بھی قانونی سند اور حکومت کی اجازت کے برخلاف انجام دی جا رہی تھیں۔

۲۔ چھٹی دہائی کے تصادم کے علاوہ جبکہ اخوانی جماعت ممنوع تھی اور حکومتِ وقت ایسی مستحکم حالت میں تھی کہ اس کو ان کی ضرورت نہ تھی، ہمیشہ حکومت نے ان جماعتوں کو ان کے ٹکراؤ سے پہلے اپنے مخالف پریشان کن سیاسی رجحانات کو دبانے کے لیے استعمال کیا ہے[۷۶]۔

۳۔ ایک احتمال یہ بھی ہو سکتا ہے کہ یہ تنظیمیں جو قانونی جواز سے محروم تھیں، ان کو ابتداء میں اپنی بربادی کا خوف لاحق رہا ہو اور وہ اپنے کو عوامی سطح پر تنظیمی اعتبار سے مضبوط کرنا چاہتی ہوں اس لیے انھوں نے ابتداء میں سیاسی عمل میں ملوث ہونے کے قولی انکار کے باوجود حکومتِ وقت کے سازگار طریقۂ کار کو اختیار کیا ہو، لیکن عوامی ہمدردانہ ماحول میں (جو تنظیمی اعتبار سے غیر پابند تھا) ان کی نقل و حرکت، اور دوسری سیاسی طاقتوں کو دبانے میں کامیابی سے ان کو اپنے سامنے نسبتاً میدان خالی نظر آیا ہو، اور اس نے ان کو بہت جلد اس وہم میں مبتلا کر دیا ہو کہ وہ حکومتِ وقت کا مقابلہ کر سکتے ہیں، جس کی وجہ سے تصادم اور تشدد کا تبادلہ شروع ہوا ہو، خاص کر ایسی صورت میں جبکہ خود حکومت اپنی کوتاہی کی وجہ سے خوف کا شکار ہو جائے اور ان جماعتوں کے ساتھ مسلمانوں کی عظیم اکثریت کی ہمدردی اور تنظیمی پابندی (جو موجود نہ تھی) کے درمیان تمیز نہ کر سکے، نیز یہ بات تو روزِ روشن

کی طرح عیاں ہے کہ سیاسی وجود کی قانونی ضمانت کی غیر موجودگی میں تصادم کے وقت اپنے وجود کا دفاع صرف قوت ہی سے ہو سکتا ہے۔

حاصلِ کلام کے طور پر مختصراً یہ عرض کیا جا سکتا ہے کہ وجود و عمل کے قانونی حق کی غیر موجودگی میں اسلامی جماعتوں کا ڈولا حکومتِ وقت سے مصالحت (بلکہ بسا اوقات تعاون) اور تصادم کے درمیان یوں ہی ڈولتا رہے گا، اسی طرح اس حق کی غیر موجودگی میں سیاسی عمل کی انجام دہی میں سیاسی ضابطۂ اخلاق کی پابندی ناممکن رہے گی، اور تصادم کے وقت اپنے وجود کا دفاع صرف تشدد ہی کے ذریعہ ممکن ہوگا، ان جماعتوں کا حکومت کے خلاف متحد موقف مزید مستحکم ہوگا جبکہ یہ اتحاد ان اندرونی شدید اختلافات اور تضادات کے ہوتے ہوئے ضروری نہیں کہ بدلے ہوئے جمہوری ماحول میں برقرار رہ سکے، نیز اجتماعی/سیاسی عمل میں مکمل طور پر جمہوری رواداری کی غیر موجودگی میں مہذب فکری میل جول کے مواقع مفقود ہوتے ہیں، روشن خیالی کے اوقات کم سے کم تر ہوتے جاتے ہیں، اور دینی، نظریاتی یا فلسفیا محرکات کے ذریعہ بے ربط سرگرمیاں بڑھ جاتی ہیں، لہذا وقت بوقت تشدد کے بحرانوں سے پناہ کا تنہا ممکن راستہ یہی ہے کہ:

تمام لوگوں کے لیے جمہوریت قائم کی جائے۔
سب لوگ جمہوریت کو برتیں اور قائم و برقرار رکھیں۔
اور جمہوریت کے سایہ میں تمام لوگوں کے مقاصد و مفادات حاصل کیے جائیں۔

حوالے و حواشی

لہ G.H.JANSEN, MILITANT ISLAM, HARPER & RAW PUBLI-SHERS, NEW YORK 1979, P.134

(اس کتاب کا عربی ترجمہ "الاسلام المناضل" کے عنوان سے ہو چکا ہے۔ ادارہ المسلم المعاصر)

لہ Saad Eddin Ibrahim "Anatomy of Egypt's Militant Islamic Groups", International Journal of Middle East Studies, vol, 12 No, 4 December 1980 PP. 423-453

سلہ مصنف نے غلطی سے بھٹو کا نام محمد علی لکھ دیا ہے۔ مترجم

ٰ اس حقیقت کا اظہار قاہرہ کے ہفتہ وار جریدہ المصور کی ان مفصل صحافتی تحقیقات سے بخوبی ہوتا ہے جو اس نے صدر سادات کے سیاسی قتل کے وقت سے اسلامی جماعتوں اور تشدد کے بارے میں کی ہیں۔

ٰ۵ اس بارے میں بھی، واضح اور مخلصانہ ترجمانی شاید کویت کے ماہوار رسالہ العربی (شمارہ جنوری ۱۹۸۲ء) نے ان منکرین کے قلم سے پیش کی ہے جن کا فکری تعلق ان اسلامی جماعتوں سے شک وشبہ سے بالاتر ہے۔

ٰ۶ ہمارے اس خیال کے جواز میں اُن چھ اشخاص کی اسماعیلیہ میں امام حسن البناء سے ملاقات کو پیش کیا جاسکتا ہے جن کے ذریعہ انھوں نے جماعت کی تشکیل کی ابتدا کی تھی، یہ بات ان لوگوں کی طرف منسوب کی گئی ہے کہ انھوں نے امام سے کہا تھا کہ "ہم اس ذلت اور قید و بند کی زندگی سے بیزار آچکے ہیں، عربوں اور مسلمانوں کا اس وقت نہ کوئی وزن ہے نہ عزت ہے، وہ اس وقت غیر ملکیوں کے تابع مہمل ہیں ...... اور ہم آپ کے طریق عمل کو سمجھنے سے بھی عاجز ہیں، اور نہ ہم آپ کی وطن، دین اور امت کی خدمت کے راستہ کو سمجھ پاتے ہیں ....." دیکھئے رچرڈ۔ پ۔ میشیل الاخوان المسلمون، ترجمہ عبدالسلام رضوان مکتبہ مدبولی، القاہرہ، جزء اول، پہلا ایڈیشن ص ۳۱۔

ٰ۷ قاہرہ کے ہفتہ وار رسالہ المصور (شمارہ ۲۲ جنوری ۱۹۸۲ء) کے ساتھ گفتگو میں اخوان المسلمین کے موجودہ روحانی رہبر الاستاذ عمر التلمسانی نے بیان کیا کہ سادات کے زمانہ میں مصری حکام نے ایک اسلامی جماعت کے رہنما کو التحریر ضلع میں ایک سو پچاس (۱۵۰) فدان زمین اور قاہرہ کے محلہ سیدہ زینب میں ایک گھر ان کی اور ان کی جماعت کی سرگرمیوں میں مدد کے طور پر عطا کیا تھا، پھر ان کو ان ہی حکام نے ستمبر ۱۹۸۱ء میں گرفتار کرکے قید کردیا۔ (شائع شدہ سہ ماہی المسلم المعاصر۔ کویت۔ ج ۹ شمارہ ۳۵ ص ۹-۱۸، مئی۔ جولائی ۱۹۸۳ء)

تعارف وتبصرہ

وحدتِ امّت — مولانا مفتی محمد شفیعؒ

رحمٰن پبلشرز۔ گلی قاسم جان۔ دہلی ۶، صفحات ۶۲ ۔ قیمت ۳ روپئے

برصغیر پاک وہند کے نامور عالم دین مولانا مفتی محمد شفیعؒ کا یہ مختصر رسالہ ہے جو ۱۹۶۶ء میں مکتبہ المنبر لائلپور (پاکستان) سے شائع ہوا تھا۔ پیشِ نظر اشاعت اسی کا ہندوستانی ایڈیشن ہے۔ ادارہ 'المنبر' کی طرف سے موصوف کو اس موضوع پر تقریر کی دعوت دی گئی تھی جسے بعد میں مولانا مرحوم نے (۱۲ ربیع الاول ۱۳۸۳ھ) خود ہی قلم بند کر دیا تھا۔ صفحہ ۴۸ سے آخر تک اسی طرح کی ایک اور تقریر ہے جس کا عنوان ہے 'اختلافاتِ امت اور ان کا حل' 'وحدت امت' انہی دو تقاریر کا مجموعہ ہے۔ ہند و پاک کے مختلف رسالوں میں اس کتابچے کے اقتباسات متعدد بار نگاہ سے گزرے جس سے اسے دیکھنے کی بڑی خواہش تھی۔ واقعہ ہے کہ اس کے مضامین اس قابل ہیں کہ ان پر بار بار توجہ دی جائے۔

کتابچے کا موضوع اس کے نام سے ظاہر ہے کہ امت کو اپنے فقہی اور مسلکی چھوٹے چھوٹے اختلافات کو چھوڑ کر اور گروہی اور جماعتی حصاروں سے اوپر اٹھ کر ان وسیع تر مقاصد کے لیے کام کرنا چاہیے جن کے لیے آخری نبی صلی اللہ علیہ وسلم سمیت تمام انبیاء کی بعثت ہوتی رہی ہے۔ فقہی اور مسلکی اختلافات میں بیجا تشدد اور غلو تحزب اور دھڑے بندیوں کو جنم دیتا ہے، جس سے امت کا شیرازہ منتشر ہوتا اور اس کی وحدت واجتماعیت کو ناقابل تلافی نقصان پہنچتا ہے۔ مسلمانوں کو چاہیے کہ وہ اپنے فقہی اور جماعتی مسائل میں کشادہ ظرفی اور وسیع النظری کا ثبوت دیتے ہوئے اپنی توجہ اسلام کے وسیع تر مقاصد کو روبکار لانے پر مرکوز رکھیں۔ فقہی اور جماعتی معاملات کا یہی بیجا تشدد ہے جس نے آج ہر جگہ مسلمان امت کو بے شمار دھڑوں میں تقسیم کر رکھا ہے اور اس کے نتیجے میں نکبت و ادبار اس کی قسمت بن گیا ہے۔ مسلمان اگر اپنے کو اس گرداب سے نکالنا چاہتے ہیں تو انھیں ان اختلافات کو ختم کر کے اسلام کے وسیع مقاصد کے لیے کام کرنا ہوگا یہی چیز تھی جس نے صدر اول میں اس امت کو عروج واقبال سے ہمکنار کیا تھا۔

اصولی گفتگو کے علاوہ مصنف مرحوم نے اس سلسلے میں اپنے بزرگوں کے کچھ واقعات بھی نقل کیے ہیں ان میں سے ایک واقعہ خاص طور پر اپنے اندر عبرت وبصیرت کا بڑا سامان رکھتا ہے۔ مصنف کے استاد اور جماعت دیوبند کے سرخیل علامۃ العصر مولانا انور شاہ کشمیریؒ قادیان کے سالانہ جلسوں میں شریک ہوتے تھے۔ ایک موقع پر مصنف بھی ان کے ساتھ تھے۔ ایک صبح نماز فجر کے وقت حاضر خدمت ہوئے تو دیکھا کہ علامہ موصوف سر پکڑے ہوئے بہت مغموم بیٹھے ہیں۔ اس کے بعد علامہ سے مصنف کی گفتگو انہی کے لفظوں میں اس طرح ہے:-

"میں نے پوچھا حضرت کیسا مزاج ہے؟ کہا ہاں! ٹھیک ہی ہے میاں مزاج کیا پوچھتے ہو، عمر ضائع کر دی! میں نے عرض کیا حضرت! آپ کی ساری عمر علم کی خدمت میں، دین کی اشاعت میں گزری ہے، ہزاروں آپ کے شاگرد علماء ہیں، مشاہیر ہیں جو آپ سے مستفید ہوئے اور خدمت دین میں لگے ہوئے ہیں آپ کی عمر اگر ضائع ہوئی تو پھر کس کی عمر کام میں لگی!

فرمایا: میں تمہیں صحیح کہتا ہوں، عمر ضائع کردی!
میں نے عرض کیا، حضرت بات کیا ہے؟
فرمایا: ہماری عمر کا، ہماری تقریروں کا، ہماری ساری کدوکاوش کا خلاصہ یہ رہا ہے کہ دوسرے مسلکوں پر حنفیت کی ترجیح قائم کردیں، امام ابو حنیفہؒ کے مسائل کے دلائل تلاش کریں اور دوسرے ائمہ کے مسائل پر آپ کے مسلک کی ترجیح ثابت کریں، یہ رہا ہے محور ہماری کوششوں کا، تقریروں کا اور علمی زندگی کا۔
اب غور کرتا ہوں تو دیکھتا ہوں کہ کس چیز میں عمر برباد کردی؟ ابو حنیفہؒ ہماری ترجیح کے محتاج ہیں کہ ہم ان پر کوئی احسان کریں، ان کو اللہ نے جو مقام دیا ہے وہ مقام لوگوں سے خود اپنا لوہا منوالے گا، وہ تو ہمارے محتاج نہیں۔
اور امام شافعیؒ، مالکؒ، اور احمد بن حنبلؒ اور دوسرے مسالک کے فقہا جن کے مقابلے میں ہم یہ ترجیح قائم کرتے آئے ہیں کیا حاصل ہے اس کا؟ اس کے سوا کچھ نہیں کہ ہم زیادہ سے زیادہ اپنے مسلک کو "صوآ محتمل الخطا" (درست مسلک جس میں خطا کا احتمال موجود ہے) ثابت کردیں اور دوسرے کے مسلک کو "خطا محتمل الصواب" (غلط مسلک جس کے حق ہونے کا احتمال موجود ہے) کہیں، اس سے آگے کوئی نتیجہ نہیں ان تمام بحثوں، تدقیقات اور تحقیقات کا جن میں ہم مصروف ہیں۔
پھر فرمایا: ارے میاں! اس کا تو کہیں حشر میں بھی راز نہیں کھلے گا کہ کون سا مسلک صواب تھا اور کون سا خطا ...... تو جس چیز کو نہ دنیا میں کبھی نکھرنا ہے نہ برزخ میں نہ محشر میں اسی کے پیچھے پڑ کر ہم نے اپنی عمر ضائع کردی، اپنی قوت صرف کردی اور جو صحیح اسلام کی دعوت تھی، مجمع علیہ اور سبھی کے مابین جو مسائل متفقہ تھے اور دین کی جو ضروریات سبھی کے نزدیک اہم تھیں، جن کی دعوت انبیاء کرام لے کر آئے تھے، جن کی دعوت کو عام کرنے کا ہمیں حکم دیا گیا تھا اور وہ منکرات جن کو مٹانے کی کوشش ہم پر فرض کی گئی تھی، آج یہ دعوت تو نہیں دی جارہی، یہ ضروریات دین تو لوگوں کی نگاہوں سے اوجھل ہو رہی ہیں اور اپنے و اغیار ان کے چہرے کو مسخ کر رہے ہیں اور وہ منکرات جن کو مٹانے میں ہمیں لگے ہونا چاہیے تھا وہ پھیل رہے ہیں۔ گمراہی پھیل رہی ہے، الحاد آرہا ہے شرک و بت پرستی چل رہی ہے۔ حرام و حلال کا امتیاز اٹھ رہا ہے لیکن ہم لگے ہوئے ہیں ان فرعی و فروعی بحثوں میں۔
حضرت شاہ صاحب نے فرمایا یوں غمگین بیٹھا ہوں اور محسوس کر رہا ہوں کہ عمر ضائع کردی (صفحہ ۱۸ — ۲۰)
مولانا محمد یوسف بنوریؒ مصنف معارف السنن جو علامہ کشمیریؒ کے شاگرد خاص اور ان کے علوم کے سب سے بڑے جانشین سمجھے جاتے رہے ہیں۔ آخری عمر میں ان کا بھی یہی تاثر تھا اور یہی کیفیت ان پر بھی طاری رہتی تھی۔ (ملاحظہ ہو الفرقان ستمبر و اکتوبر شمارۂ خاص شمارہ، مضمون: پیکر محبوبی از ڈاکٹر غلام محمد)
مولانا مفتی محمد شفیعؒ نے اسی سلسلے میں حضرت شیخ الہند مولانا محمود الحسنؒ کا یہ بصیرت افروز بیان بھی نقل کیا ہے کہ مالٹا کی چار سالہ جیل سے رہائی کے بعد ایک روز دارالعلوم علماء کے بڑے مجمع سے خطاب کرتے ہوئے مسلمانوں کی تباہی کے دو اسباب بیان فرمائے۔ ایک قرآن مجید کی تعلیمات کو چھوڑ دینا اور دوسرا باہمی اختلافات اور جنگ و جدال حضرت شیخ الہند نے فرمایا اسے کسی قیمت پر برداشت نہ کیا جائے۔ ص ۱۵
امت کے اندر اتحاد و اتفاق کے مسئلے میں اکابر دیوبند کے ان تجربات اور مشوروں کی اہمیت اور

قدر و قیمت سے بھلا کون انکار کر سکتا ہے۔ لیکن یہ عجیب اتفاق ہے کہ عملی طور پر اس مکتب فکر سے وابستگی رکھنے والوں کا رویہ پاک و ہند ہر جگہ' اس سلسلے میں' بجائے مثبت کے منفی رہا ہے۔ پاکستان میں دیو بند کا تقریباً پورا حلقہ' وہاں احیاء اسلام کی علمبردار تحریک کی مخالفت میں پیش پیش رہا۔ مولانا مفتی شفیع اور ان کا حلقہ گو نسبتاً نرم رہا لیکن اس تحریک کی مخالفت میں مولانا بنوری کی انتہا پسندی حد درجہ بڑھی ہوئی تھی۔ ہندوستان کے اندر بھی صورت حال اس پہلو سے کچھ زیادہ مختلف نہیں۔ یہاں تحریک اسلامی کے ساتھ علمائے دیو بند اور ان کے ارادت مندوں کا جو طرز عمل رہا وہ اپنی جگہ' امت کے عمومی امور و مسائل کے سلسلے میں بھی ان کا رویہ عام طور پر منفی رہا اور تقریباً ہر محاذ پر ملت سے کٹ کر انھوں نے اپنی ڈیڑھ اینٹ کی مسجد بنانے کی کوشش کی۔ آزادی کے بعد ہندوستان میں مسلم مجلس مشاورت کا قیام' امت کے اتحاد و اتفاق کے سلسلے میں ایک بہت ممتاز اور منفرد کوشش تھی۔ لیکن علمائے دیو بند کی نمائندہ جماعت اس سے ہمیشہ کٹی کٹی رہی۔ بچوں کی ابتدائی تعلیم کا مسئلہ' ملت اسلامیہ ہند کے ہر فرد کا اپنا مسئلہ تھا' جس کے لیے ایک مشترک پلیٹ فارم اور متحدہ جد و جہد وقت کی اہم ترین ضرورت تھی۔ لیکن علمائے ہند کی جماعت اس مقصد کی خاطر تشکیل دی گئی "دینی تعلیمی کونسل" کا ساتھ نہ دے سکی۔ حد تو یہ ہے کہ ہندوستان کے ہر مکتب و خیال کے مسلمانوں کے مشترک پلیٹ فارم "مسلم پرسنل لا بورڈ" کے ساتھ اس کی دلچسپی اور تعاون کو بھی برائے نام ہی کہا جا سکتا ہے۔ تحریک اسلامی' جس کے موقف کی صداقت اب عالم اسلام میں تسلیم کی جا چکی ہے' جماعت دیو بند کی اکثریت نے ہمیشہ اس کی مخالفت کی' آج بھی وہ اسے "ضال و مضل" باور کرانے کا کوئی موقعہ ہاتھ سے نہیں جانے دیتی۔ تحریک اسلامی کی قیادت مختلف مواقع پر اپنے موقف کی وضاحت کرتی رہی۔ لیکن اہل دیو بند اسے مان کر دینے کے لیے تیار نہیں۔ مسلک حنفی پر تشدد اور اس کی جزئیات میں غلو ہند و پاک ہر جگہ اس جماعت کا ایک امتیازی وصف ہو گیا ہے جبکہ امت کے اتحاد و اتفاق کے پہلو سے اس کی ہلاکت آفرینی واضح ہے۔ دینی نقطۂ نظر سے تو اس موقف کی غلطی اظہر من الشمس ہے۔ اتحاد امت کے سلسلے میں اکابر دیو بند کے ان نصائح کو ہند و پاک کے مختلف جرائد و رسائل میں بجا طور پر بار بار شائع کیا گیا ہے۔ لیکن ان کی واقعی افادیت اسی وقت سامنے آسکتی ہے جبکہ لوگ عملی طور پر اپنا رویہ بدلنے کے لیے تیار ہوں۔ اور اتحاد کا صرف وعظ سنانے پر اکتفا نہ کر کے عملی دنیا میں اس کے تقاضوں کو روبہ عمل لائیں۔ اہل دیو بند آج بھی اپنے ان اکابر کے مشوروں کی روشنی میں' اپنا عملی رویہ تبدیل کر سکیں تو پاکستان ہی نہیں ہند میں بھی' ہزار مشکلات اور پریشانیوں کے باوجود امت کے دن بدل سکتے ہیں۔ جس کے لیے ہم صدق دل سے بارگاہ ایزدی میں دست بدعا ہیں۔

صفحہ ۳۱ حضور پاک صلی اللہ علیہ وسلم کو "سرور کونین" لکھا گیا ہے۔ آپؐ کی ذات گرامی کے لیے ان الفاظ کا استعمال عقیدت و محبت میں افراط کا مظہر ہے' قرآن و سنت کی تصریحات اس کے برعکس ہیں' اسی لیے علماء کی ایک جماعت نے اس کے استعمال کو ناپسند کیا ہے۔ اسی طرح صفحہ ۴۵ پر آپ صلی اللہ علیہ وسلم کو "ہمارے ماوی اور ملجا" کہا گیا ہے جو صحیح نہیں۔ "ملجا و ماوی" صرف اللہ تعالیٰ ہے۔ صفحہ ۲ "ماہواری رسالہ" لکھا گیا ہے جو ذوق سلیم کے لیے بہت گراں ہے' "ماہانہ رسالہ" ہونا چاہیے۔ ۰۰ (سلطان احمد اصلاحی)

فہرست مضامین سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ اوّل تا چہارم ـ جنوری تا دسمبر ۱۹۸۴ء

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۹)	حافظ کی شاعری (اسلامی نقطۂ نظر سے ایک جائزہ)	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	۴	

۴۔ بحث ونظر

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۱)	قرآن اور سائنس	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۱	۴۳
(۲)	یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علحدگی (ایک جائزہ)	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱	۶۱
(۳)	اقبال اور مارکس	ڈاکٹر عبد المغنی	۱	۷۹
(۴)	قرآن مبین کے بعض اسالیب (مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ)	جناب عبید اللہ فہد فلاحی	۲	۱۷۹
(۵)	محدود تصور مذہب (مذاہب عالم کی شہادت)	" سلطان احمد اصلاحی	۲	۱۹۶
(۶)	مستشرقین کا فن سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داری	ڈاکٹر محمد ذکی	۲	۲۱۰
(۷)	اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	جناب ظفر الاسلام ایم۔اے	۲	۳۰۵
(۸)	مسلمان عورت کے حقوق	سید جلال الدین عمری	۳	۳۳۰
(۹)	سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	ڈاکٹر سید مسعود احمد	۳	۳۴۳
(۱۰)	تکرار — قرآن کا ایک اہم اسلوب (افکار فراہی کا مطالعہ)	جناب عبید اللہ فہد فلاحی	۴	۴۱۸
(۱۱)	تعدد ازدواج (بعض اعتراضات کا جائزہ)	" سید جلال الدین عمری	۴	۴۴۳

۵۔ ترجمہ وتلخیص

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۱)	مسلمان قاضیوں کے تذکرے	ڈاکٹر بدری محمد فہد (مترجم: ابوسعد اصلاحی)	۱	۱۰۲
(۲)	اسلام اور مستشرقین	عبد اللطیف طباوی مترجم: ڈاکٹر عبدالرحیم قدوائی	۲	۲۳۱

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۳)	اسلامی تنظیمیں اور تشدد	ڈاکٹر محمد رضا محرم مترجم ڈاکٹر مسعود الرحمن ندوی	۴	

۶۔ سیر و سوانح

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۱)	مولانا فخر الدین زرّادی	ڈاکٹر شیخ عبد اللطیف	۱	۹۳

۷۔ تعارف و تبصرہ

نمبر شمار	مضامین	لکھنے والے	شمارہ	صفحہ
(۱)	قرآن اور دعا	جناب سلطان احمد اصلاحی	۱	۱۱۸
(۲)	علم و ہدایت کے چراغ	" "	۲	۲۳۶
(۳)	نظام حق کے اولیں معمار	" "		
(۴)	مسلمان کیا کریں	" "	۳	۳۵۶
(۵)	وحدت امت	" "	۴	

فہرست مضامین نگاران سہ ماہی تحقیقات اسلامی علی گڑھ

جلد ۳ شمارہ اول تا چہارم جنوری تا دسمبر ۱۹۸۴ء

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۔	ڈاکٹر بدری محمد فہد	مسلمان قاضیوں کے تذکرے	۱	۱۰۲
۲۔	جناب سید جلال الدین عمری	برصغیر کی اسلامی تاریخ (اداریہ)	۱	۵
	"	انکار خدا کے نتائج (")	۲	۱۲۵
	"	آزادیٔ نسواں کا مغربی تصور (")	۳	۲۲۵
	"	لڑکی سسرال میں	۴	۳۶۵
	"	راہِ حق میں عورتوں کی استقامت	۱	۱۳
	"	مسلمان عورت کے حقوق	۳	۳۳۰
	"	تعدد ازواج (بعض اعتراضات کا جائزہ)	۴	۴۴۳
۳۔	ڈاکٹر محمد ذکی	خلیفہ کے انتخاب کا طریقہ (فاروق اعظمؓ کی بے مثال راہنمائی)	۱	۱۸
	"	مستشرقین کا فن سیرت نگاری اور مسلمانوں کی ذمہ داریاں	۲	۲۱۰

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۴۔	ڈاکٹر محمد رضا محرم	اسلامی تنظیمیں اور تشدد	۴	
۵۔	جناب سلطان احمد اصلاحی	یورپ میں چرچ اور اسٹیٹ کی علحدگی	۱	۶۱
	"	محدود تصور مذہب (مذاہب عالم کی شہادت)	۲	۱۹۶
	"	قرآن اور دعا (تبصرہ)	۱	۱۱۸
	"	علم و ہدایت کے چراغ (تبصرہ)	۲	۲۳۶
		نظام حق کے اور معمار (")		
	"	مسلمان کیا کریں (")	۳	۳۵۶
	"	وحدت امت (")	۴	۴۷۳
۶۔	جناب عبداللطیف طباوی	اسلام اور مستشرقین	۲	۲۳۱
۷۔	" ظفر الاسلام ایم اے	عہد فیروز شاہی کا نظام محاصل (شرعی قوانین کی روشنی میں)	۱	۲۸
	"	سفتجہ (بل آف ایکسچینج) کی فقہی حیثیت	۲	۱۳۴
	"	اسلامی ریاست کی ذمہ داریاں اور مزید محاصل کا مسئلہ (ایک فقہی تجزیہ)	۳	۳۰۵
۸۔	" عبیداللہ فلاحی	قرآن مبین کے بعض اسالیب (مولانا فراہی کے افکار کا مطالعہ)	۲	۱۷۹
	"	تکرار۔ قرآن کا ایک اہم اسلوب	۴	۴۱۸
۹۔	" سید عبدالباری	تصوف اٹھارویں صدی کے ہندوستان میں	۴	۳۸۲
۱۰۔	ڈاکٹر کبیر احمد جائسی	حافظ کی شاعری قسط ۱ (اسلامی نقطہ نظر سے ایک جائزہ)	۳	۲۸۸
	"	" قسط ۲	۴	۴۰۴
۱۱۔	ڈاکٹر شیخ عبداللطیف	مولانا فخرالدین زرادی	۱	۹۳

نمبر شمار	مضمون نگار	مضامین	شمارہ	صفحہ
۱۲۔	ڈاکٹر عبدالمغنی	اقبال اور مارکس	۱	۷۹
۱۳۔	ڈاکٹر سید مسعود احمد	قرآن اور سائنس	۱	۴۳
	"	سائنسی تحقیقات کا قرآنی محرک	۳	۳۴۳
۱۴۔	ڈاکٹر محمد یسین مظہر صدیقی	شبلی کی سیرت النبی کا مطالعہ (نقد سلیمانی کی روشنی میں)	۲	۱۵۴
	"	سیرت نبوی پر مغربی مصنفین کی انگریزی نگارشات	۳	۲۵۴
		ہندوستان میں عربی سیرت نگاری آغاز و ارتقاء	۴	۳۶۱

TAHQEEQAT-E-ISLAMI

ALIGARH

ادارۂ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ

ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی علی گڑھ ایک آزاد ادارہ ہے جو ایک رجسٹرڈ سوسائٹی کے تحت قائم ہے۔ اس کا مقصد یہ ہے کہ اسلام کو علمی اور فکری سطح پر پیش کیا جائے اور اس کے عقائد و عبادات، اخلاق، قانون، سیاست، معیشت اور معاشرت ہر پہلو پر تحقیقی لٹریچر فراہم کیا جائے۔ اس کے لئے ادارہ [illegible] تالیف اور تراجم کا وسیع منصوبہ ہے۔ اس کے خاص خاص پہلوؤں کا یہاں ذکر کیا جاتا [illegible] ہے۔

پیش نظر منصوبے:

۱. علمی اور تحقیقی سطح پر اسلامی لٹریچر کی فراہمی۔
۲. سیرت رسولؐ پر ایک جامع اور مبسوط انسائیکلوپیڈیا۔
۳. قرآنی اصطلاحات کی تفہیم و تشریح سے متعلق ایک مفصل کتاب۔
۴. اردو، انگریزی، عربی اور دوسری قومی اور بین الاقوامی زبانوں میں قدیم و جدید تصنیفات کی منتقلی۔
۵. دینی مدرسوں، کالجوں اور یونیورسٹیوں سے فارغ طلباء کو تصنیف و تالیف کی تربیت۔
۶. اسلامیات پر علمی اور تحقیقی کتابوں کی اشاعت۔
۷. اردو، انگریزی اور عربی زبانوں میں علمی اور تحقیقی جرائد کا اجراء۔

ادارہ کے کارکن

ادارہ میں اس وقت پانچ کارکن ہیں۔ جو اسلامیات کے مختلف موضوعات پر علمی اور تحقیقی کام کر رہے ہیں۔ ان مستقل کارکنوں کے علاوہ ادارہ کو مختلف علمی حلقوں اور اہل علم کا گراں قدر تعاون حاصل ہے۔

تعاون کی شکلیں

ادارہ بہت بلند مقاصد کے تحت وجود میں آیا ہے لیکن ان کی تکمیل کیلئے جن مالی وسائل کی ضرورت ہے وہ اسے حاصل نہیں ہیں۔ اس ادارہ کی تشکیل میں جو لوگ شریک ہیں وہ ہم سب کے جانے پہچانے لوگ ہیں۔ ہندوستان کے مشہور عالم دین اور تحریک اسلامی کے رہنما مولانا صدر الدین اصلاحی اس کے صدر ہیں اور اس مجلہ کے مدیر مولانا سید جلال الدین عمری اس کے سکریٹری ہیں۔ پورے اعتماد کے ساتھ ادارہ کے ساتھ تعاون کیا جا سکتا ہے۔

* معاونین تاحیات: -/2500 روپے ہندوستان سے، بیرونی ملکوں سے 500/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
** معاونین خاص: -/1000 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 200/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔
*** معاونین سالانہ: -/250 روپے ہندوستان کیلئے اور بیرونی ملکوں سے 50/ ڈالر یا اس کے مساوی رقم۔

اس کے علاوہ جو حضرات اس کار خیر میں حسب استطاعت جو بھی تعاون کریں گے ادارہ ان کا مشکور ہوگا۔ اللہ انہیں اجر عظیم سے نوازے گا۔

پتہ: منیجر ادارہ تحقیق و تصنیف اسلامی، پان والی کوٹھی، دودھ پور، علی گڑھ [illegible]